



Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Centro de Formação de Professores
Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo

JAQUELINE DE SOUZA BARRETO SANTOS

Conversadores de Aroeira

Amargosa

2023

JAQUELINE DE SOUZA BARRETO SANTOS

UM RELATÓRIO TÉCNICO DE PESQUISA

Trabalho de Conclusão do Mestrado Profissional em Educação do Campo, Centro de Formação de Professores, Pós-Graduação em Educação do Campo, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação do Campo.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Cristina Nascimento Givigi.

**Amargosa
2023**

JAQUELINE DE SOUZA BARRETO SANTOS

CONVERSADORES DE AROEIRA

Trabalho de Conclusão do Mestrado Profissional em Educação do Campo, Centro de Formação de Professores, Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação do Campo.

Aprovado em 26 de maio de 2023.

Documento assinado digitalmente
 ANA CRISTINA NASCIMENTO GIVIGI
Data: 07/08/2023 17:23:12-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Ana Cristina Nascimento Givigi – Orientadora
Doutora em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo.
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Documento assinado digitalmente
 SANDRO NANDOLPHO DE OLIVEIRA
Data: 08/08/2023 14:19:23-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Sandro Nandolpho de Oliveira- Avaliador
Doutor em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo.
Universidade Federal do Espírito Santo.

Documento assinado digitalmente
 DENIZE DE ALMEIDA RIBEIRO
Data: 08/08/2023 12:31:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Denize de Almeida Ribeiro-Avaliadora
Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade Federal da Bahia.
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Documento assinado digitalmente
 MAIRA LOPES DOS REIS
Data: 07/08/2023 10:55:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Maira Lopes dos Reis- Avaliadora
Doutora em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo
pela Universidade Federal da Bahia.
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA DE AMARGOSA - CFP/UFRB
Bibliotecário: André Montenegro – CRB-5ª / 1515

S237r

Santos, Jaqueline de Souza Barreto.

Um Relatório técnico de pesquisa. / Jaqueline de Souza Barreto Santos.
– Amargosa, BA, 2023.
55 fls.; il. color.

Orientadora: Prof. Dr. Ana Cristina Nascimento Givigi.

Relatório técnico (Mestrado Profissional em Educação do Campo) –
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. – UFRB – Amargosa, BA. 2023.

Bibliografia: p. 52 - 55.

1. Educação do Campo. 2. Educação. 3. Cultura afro-brasileira. I. Givigi, Ana
Cristina Nascimento. II. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.
III. Título.

CDD – 379

Dedico este texto às águas que me constituem.

Águas abrem as fronteiras do tempo.

AGRADECIMENTO

Meu rosário é feito de contas negras e mágicas. Nas contas de meu rosário eu canto Mamãe Oxum e falo padres-nossos, ave-marias. Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do meu povo e encontro na memória mal-adormecida. As rezas dos meses de maio de minha infância. As coroações da Senhora, onde as meninas negras, apesar do desejo de coroar a Rainha, tinham de se contentar em ficar ao pé do altar lançando flores. As contas do meu rosário fizeram calos em minhas mãos, pois são contas do trabalho na terra, nas fábricas, nas casas, nas escolas, nas ruas, no mundo. As contas do meu rosário são contas vivas. Alguém disse que um dia a vida é uma oração,

(Poemas de recordação e outros movimentos).

As contas do meu rosário são contas vivas, em cada narrativa eu pude ser e sentir a importância da nossa luta enquanto povo preto e indígena. Peço licença aos que vieram antes de mim, mas quero dedicar esse texto a minha vizinha Zefa, com ela aprendi os caminhos que são feitos pelas águas, desde os banhos nas represas que cercam as roças no município de Teofilândia até o encontro com Mam'etu Ndandalunda. Quero agradecer aos meus pais, principais responsáveis pela minha andança, aos meus irmãos e sobrinhos pelo amor, cuidado e riso proporcionado, aos meus tios e primos pela partilha direta e indireta. Preciso agradecer a todos os meus irmãos de Ngunzo por todo apoio, amor, cuidado de tão perto, vocês foram essenciais nesse momento. As minhas mães de santo, por toda paciência e cuidado físico e espiritual nesse processo de escrita e ansiedade, sakidila por tudo.

Quero destacar alguns nomes que foram alicerces em minha vida nesse momento, como: Gueu, Dodô, Bê, Mila, Nai, Cunho, Cacto, Alana, Jacó, Carol, Crys,

Peu, Pri, Assis, Jai, Gel, Mai, Pró Rosângela, e Lua, obrigada por tudo. Quero agradecer ao Mukanda, vocês são mulheres inspiradoras, obrigada pela partilha.

À minha turma do PPGEDUCAMPO, levo um pouco de cada um de vocês, aos professores do Programa minha admiração e partilha. Quero agradecer a PROPAAE sem o apoio não teria como manter meus estudos em um determinado período, por isso a importância das políticas afirmativas e de permanência. Quero agradecer a minha Mametu Kafurengá por todo cuidado, conselhos e amor. Quero agradecer a minha orientadora, mãe e amiga Matambalê, pelo amor e cuidado de sempre. Não posso deixar de agradecer aos caboclos e boiadeiros que sempre estiveram me fortalecendo, em especial a cabocla **Bartira e Reis das Neves** que sempre ensinaram com tanto amor e sabedoria que "caminho se faz caminhando". Enfim, quero agradecer a todos os que vibraram comigo nesse momento de forma direta e indireta, vai ter preta, candomblecista escritora, sim!

É seguindo os caminhos que vou espalhando as sementes do meu povo, regado de afirmação e luta em mostrar e reviver as memórias.

RESUMO

Este trabalho discute a pedagogia do terreiro e suas interfaces com a Educação do Campo, trançando as memórias e experiências dos filhos/as do *Nzo Matambale* Ventos de Angola/Raiz Caxuté, situado na Baitinga, zona rural de Amargosa-BA, através de Cartas destes sobre suas trajetórias. Deste modo, nosso objetivo de pesquisa de Mestrado foi **produzir cartas narrativas e autobiográficas sobre o caminho de filhos de mukixi na construção de um Terreiro de Candomblé de Angola e sua relação com a terra**. Utilizamos-nos do método (auto) biográfico, cujo campo plural nos permite ter acesso às tramas de interações presentes em diários, testemunhos, cadernos de viagem, cartas, etc (ARFUCH, 2010). Assim, para acessar o cotidiano do *Nzo*, lançamos mão das cartas que voltam-se às narrativas de si, ao modo de escrevivências, estética narrativa do povo negro. Fizemos questões aos filhos do *Nzo* sobre a relação entre identidade negra e terreiro, terra e terreiro, terreiro e Educação do Campo. Por meio de cartas, nos ‘entregaram’ livremente suas memórias de pertencimento a este território negro. Cartas alcançam regimes de sensibilidade outros que não podem ser atingidos por qualquer fonte (CUNHA, 2007). Neste relatório de pesquisa, em parte do trabalho, intitulado *Conversadores de Aroeira*, compreendemos as articulações entre as memórias e narrativas de candomblecistas escritas nestas cartas e os princípios norteadores da Educação do Campo. Também temos o intento de visibilizar os saberes da Pedagogia do Terreiro gerados por Mamétu Kafurenga – sacerdotisa negra do Baixo Sul da Bahia - que constituem as vidas de nosso povo preto, indígena e camponês do Candomblé de Angola em Amargosa (SANTOS, 2019). Ainda é preciso dizer que *Conversadores* são reuniões de partilhas abertas à comunidade rural, que acontecem no *Nzo* Ventos de Angola e se constituem em espaços pedagógicos e educativos ente terreiro e comunidade rural. Compreendemos o terreiro como território negro, lugar de rememoração das lutas negras na terra, contra a dominação branca e colonial e, portanto, importante nas lutas camponesas no Brasil, pouco narradas pela Educação do Campo. Beatriz Nascimento (RATTS, 2006), nos mostra que todo negro é quilombo, pois todos os dias existimos e resistimos nessa sociedade racista que nega nossa existência. Portanto, além deste relatório, nosso produto final se constitui em um Livro Artesanal denominado *Cartas em Folhas de Aroeira*, que aglutina as cartas e minha escrita, como ferramenta didática e instrucional a ser utilizado como material pedagógico para o exercício da Pedagogia do Terreiro e Educação do Campo em momentos formativos. Concluímos, então, que é necessário que a Educação do Campo amplie suas perspectivas de educação, criando espaços de escuta ao povo negro, campones e de terreiro. Este trabalho intenta, também, fomentar a discussão permanente entre Pedagogia do Terreiro e Educação do Campo (GIVIGI, 2020), fortalecendo assim o projeto educativo constituído por sujeitos do campo.

Palavras-chave: Cartas; Educação Campo; Pedagogia do Terreiro; Candomblé de Angola.

ABSTRACT

This paper discusses the Pedagogy of the Terreiro and its interfaces with the Rural Education, weaving the memories and experiences of the children of *Nzo Matambale Ventos de Angola/Raiz Caxuté*, located in Baitinga, rural area of Amargosa-BA, through their Letters about their trajectories. Thus, our Master's research objective was **to produce narrative and autobiographical letters about the path of mukixi children in the construction of a Terreiro de Candomblé de Angola and their relationship with the land**. We used the (auto)biographical method, whose plural field enables us to access the webs of interactions present in diaries, testimonies, travel notebooks, letters, and so on (ARFUCH, 2010). Thus, to access the daily life of the *Nzo*, we used the letters that focus on narratives of the self, on the *escrevivências* mode, a narrative aesthetics of black people. We asked children of the *Nzo* questions about the relationship between black identity and *terreiro*, land and *terreiro*, *terreiro* and Rural Education. Through letters, they freely “delivered” to us their memories of belonging to this black territory. Letters reach other regimes of sensibility that cannot be reached by any source (CUNHA, 2007). In this research report, as part of the work entitled *Conversadores de Aroeira*, we understand the links between the memories and narratives of *candomblé* people written in these letters and the guiding principles of Rural Education. We also intend to make visible the knowledge of the Pedagogy of the Terreiro generated by Mam'etu Kafurenga – a black priestess from the *Baixo Sul* of Bahia – that constitutes the lives of our black, indigenous and peasant people of the *Candomblé de Angola* in Amargosa. It is also necessary to say that *Conversadores* are sharing meetings open to the rural community, which take place in the *Nzo Ventos de Angola* and constitute pedagogical and educational spaces between *terreiro* and rural community. We understand the *terreiro* as a black territory, a place of remembrance of the black struggles on the land, against white and colonial domination and, therefore, important in the peasant conflicts in Brazil, little narrated by Rural Education. Beatriz Nascimento (RATTS, 2006) shows us that every black person is a quilombo, because every day we exist and resist in this racist society that denies our existence. Therefore, besides this report, our final product is a handmade book called *Cartas em Folhas de Aroeira* (Letters in Aroeira Leaves), which gathers the letters and my writing, as a didactic and instructional tool to be used as pedagogical material for the exercise of the Pedagogy of the Terreiro and Rural Education in formative moments. We conclude, then, that it is necessary for Rural Education to broaden its educational perspectives, creating spaces to listen to black, peasant, and *terreiro* people. This work also intends to promote a permanent discussion between the Pedagogy of Terreiro and the Rural Education (GIVIGI, 2020), thus strengthening the educational project constituted by rural people.

Keywords: Letters; Rural Education; Pedagogy of the Terreiro; Candomblé de Angola.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Aroeiras no Nzo	14
Figura 2 - Gameleira plantada em 2016	15
Figura 3 - A maior aroeira de nosso Nzo	17
Figura 4 - Gameleira, árvore sagrada de nossa raiz, plantada em 2016	17
Figura 5 - Localização do Nzo Matambale Ventos de Angola	18
Figura 6 - Mapa da região do Vale de Jiquiriçá	19

SUMÁRIO

“CONVERSADORES DE AROEIRA”	16
1 DA RAIZ DA GAMELEIRA À AROEIRA	16
1.1 TERREIRO: NOSSO QUILOMBO COTIDIANO	23
1.2 DIÁLOGOS E DESLOCAMENTOS: PEDAGOGIA DO TERREIRO E EDUCAÇÃO DO CAMPO	34
2 SOBRE O T(T)EMPO E O (RE) NASCIMENTO E AS MEMÓRIAS	40
2.1 CARTAS, REMEMORAÇÕES SOBRE A ESTRADA	44
3 UMA AROEIRA, UMA CONVERSA	48
REFERÊNCIAS	52

APRESENTAÇÃO

Este projeto nasceu da mudança proposta para a pesquisa inicial, quando da entrada no Mestrado Profissional em Educação do Campo. Mantive meu interesse e temática em discutir a Pedagogia do Terreiro, suas interfaces e diálogos com a Educação do Campo, mas mudei os rumos das prosas. No primeiro projeto construiríamos oficinas formativas para o plantio de um Viveiro de Ervas Sagradas no *Nzo Matambale*, em Amargosa. A pandemia interrompeu os encontros e somente fizemos a Oficina de Compostagem, seguida da primeira adubação da terra, ou seja, nossos momentos de aprendizado pedagógico foram interrompidos e começamos a pensar o que fazer. Assim, chegamos a este atual projeto.

Este trabalho, resultado das mudanças necessárias provocadas pela pandemia de Covid 19, também é fruto da preocupante dinâmica que os terreiros tiveram que assumir em 2020 e 2021, bastante distante de nossa habitual partilha – de conversas, comidas, fundamentos, danças e festas - em comunidade. Atravessamos este período desafiando-nos em manter o nosso legado, a relação política na comunidade e com o sagrado que, certamente, é mais atividade cotidiana do que contemplação. Neste sentido, o desenvolvimento deste projeto veio nos ajudar a alimentar as lembranças e memórias, bem como a perpetuar nosso legado em tempos de doença, desgoverno e desamparo das comunidades tradicionais, como pudemos, infelizmente, vivenciar durante o triste governo facista de Jair Bolsonaro.

Nossa convivência e nossas vidas foram ameaçadas nesta pandemia, em grande parte por não escutarmos a ancestralidade informando que tempos difíceis viriam. E, sem nos atentarmos ao que era anunciado pelos caboclos, fomos surpreendidos por um vírus que foi ceifando vidas, nos limitando e amedrontando. A pandemia surgiu no ano de 2019, conduzindo toda vida e rotina a ser reiventadas devido um vírus que assolava as sociedades no mundo inteiro. Estávamos impossibilitados de um convívio junto aos nossos, além de sofrermos o descaso de um desgoverno que não se preocupava com a vida e, ao invés disso, implementava um projeto para a morte. Entendo essa lógica tão paradoxal, que é a situação de distanciamento social, a mesma que nos obrigou a reinventar outras lógicas de contato, abrindo espaços para uma rede de solidariedade inédita e, mais do que nunca, fundamental para a sobrevivência. Portanto, não tem sido fácil para nós que temos tido que guardar e conservar vivos e ativos os registros traumáticos que foram/são causados por essa pandemia. Além disso, enfrentamos o funcionamento de uma lógica de violência, de desigualdade, de desprezo pela saúde e educação de nosso povo. Essa é a necropolítica que, por vezes, nos faz

reféns, decidindo quem vai viver ou morrer.

Sousa (2021), aponta que política de morte pode ser percebida além do matar com bala. Nesse viés, ele tece considerações feitas a partir das atitudes e falas de um desgoverno, junto a um contexto de pandemia que é o da COVID-19, o que reflete uma política de extermínio das camadas desfavorecidas da sociedade - negros, periféricos, indígenas, população em situação de rua, população encarcerada, entre outros vulneráveis.

Essa é uma política do negacionismo escancarado, o que só reforça a necropolítica desde o período escravocrata, quando os corpos negros eram tidos como abjetos. Neste local, a violência e a morte continuam a ocorrer: a morte por intervenções de um sistema racista que tenta controlar corpos minoritários – vide os dados de mortes de negros no Brasil constitui a necropolítica (MBEMBE, 2016) – resultado de um agenciamento de poder sobre esses corpos, de controle sobre a vida dos negros em uma política de morte. É válido acrescentar, ainda, que, mesmo antes da pandemia, estávamos vivenciando uma enorme crise do capitalismo mundial, com sinais nítidos vindos do continente europeu e do norte da América, de que a subalternização se aprofundaria. Assim, outros fatores são entrelaçados como a fome, a violência e um descaso social feito pelas instituições políticas, deixando esse local e a população sem amparo governamental. Tudo isso somado a uma contemporânea crise política no Brasil, sem precedentes que recentemente resultou na disputa acirrada das eleições de 2022 e nos ataques extremistas, golpistas e terroristas de janeiro de 2023, realizados por correligionários radicais do ex- presidente Jair Bolsonaro, derrotado nas eleições.¹

Embora não seja uma denúncia no contexto pandêmico, Conceição Evaristo já trazia esse descaso, em uma de suas obras, com a cena do começo do desfavelamento em que os moradores não sabiam para onde ir, mas sabiam que não poderiam ficar naquele local, pois ali seria construído um prédio de luxo:

[...] Lembrou-se de todos os que moravam ali. Tantas e tantas famílias já haviam ido. Estariam felizes? Estava chegando o tempo do festival debola e ninguém se movimentara ainda. Será que teria? Faltava muita gente: os que havia ido embora e os que haviam partido para sempre. (EVARISTO, 2017, p. 136).

Por outro lado, há uma resignificação deste espaço periférico, descrito por Conceição Evaristo, que acaba refazendo a humanidade e a representação da vida desses sujeitos que são esquecidos pela sociedade, por estarem à margem.

¹ Não é objetivo deste trabalho debater a crise política, mas não poderíamos deixar de mencioná-la e de registrar o levante fascista realizado em janeiro do corrente ano, como forma de marcar o atual estágio de gestão do capitalismo, uma vez que isso gera inúmeras consequências para nós, povos de terreiro, majoritariamente negros/as e pobres.

A trágica experiência que vivenciamos com a pandemia parece ter escancarado ainda mais essa lógica desumana. Ao pensarmos que já tivemos quase 700.000 corpos tombados e um presidente que, apesar de todo descaso, teve votos de grande parte da população brasileira nas eleições de 2022 (mas, como disse, este já é outro assunto!).

Justamente por ter que ressignificar os caminhos diante da pandemia, que surge o Livro Popular de legado de povo preto de terreiro. Trata-se de um livro que ‘anda’ e coloca para circular narrativas dos filhos do *Nzo Matambale Ventos de Angola*.

Neste relatório, intitulado *Conversadores de Aroeira*, que também constitui parte do trabalho de Mestrado, objetivamos compreender as articulações entre as memórias e narrativas de candomblecistas escritas nas suas cartas e os princípios norteadores da Educação do Campo. Também temos o intento de visibilizar os saberes da pedagogia do terreiro gerados por *Mam’etu Kafurenga* – sacerdotisa negra do Baixo Sul da Bahia – que estão presentes, cotidianamente, nas vidas de nosso povo preto, indígena e camponês do Candomblé de Angola em Amargosa (SANTOS, 2019). Refere-se, portanto, aos saberes, diálogos e conversas que acontecem em nosso terreiro, movidos pela articulação cotidiana de memórias suscitadas em um espaço de Candomblé de Angola e suas relações com a Educação do Campo.

Conversadores é, antes de tudo, um modo/termo criado pela Cabocla Bartira, ancestral de nosso terreiro, para nos ensinar a ‘conversar’ em roda, para entendermos o valor da partilha. Os *Conversadores* nos permitem construir momentos de alianças com a comunidade rural onde nos situamos e com a cidade em geral, uma vez que podem se constituir em momentos abertos, e/ou criar uma prática de partilha que possibilite a nós mesmos nos conhecermos, a partir de temas e acontecimentos. Os *Conversadores* são designados pela encantada cabocla Bartira e fomentados pela nossa comunidade de terreiro. Por meio deles, destes espaços de diálogos, construímos narrativas sobre o terreiro, e daí resolvemos produzir um livro com cartas autobiográficas dos filhos/as, mas que também situem a história de nosso terreiro e sua relação com a Educação do Campo, vista de nosso lugar.

Nossa pesquisa gera este relatório e este Livro Popular. O lócus é um dos terreiros da raiz *Caxuté/Tumbajunssara*, situado em Amargosa e gerado pelo *Nzo Kwa Minkisi Nkasuté Ye Kitembu Mvilla* (Terreiro Caxuté), localizado em Valença-BA. Desde 2016, o *Nzo Matambale Ventos de Angola* vem sendo construído e preparado – seus fundamentos, membros e *Nengwa* – para dar continuidade à pedagogia de terreiro da raiz *Caxuté/Tumbajunssara* e banhar-se nas águas de Angola, pelas mãos da sacerdotisa negra *Mam’etu kafurengá*. A preparação acompanha a iniciação da mais velha de Amargosa, a hoje

*Nengwa Matambale*², filha de Kafurengá. O *Nzo* situa-se na zona rural de Amargosa-Bahia, no Bairro Batinga, no Vale do Jiquiriçá.

Deste modo, ao manter o lócus da pesquisa e sua problemática, pudemos continuar a traçar diálogos entre a Pedagogia de Terreiro e Educação do Campo, questionando a ausência do legado negro nas pautas e escritas desses espaços. Deste modo, nosso objetivo de pesquisa foi **produzir cartas narrativas e autobiográficas sobre o caminho de filhos de mukixi na construção de um Terreiro de Candomblé de Angola e sua relação com a terra**. Tais narrativas foram arregimentadas por meio de Cartas, acionando assim o gênero epistolar para a narrativa de si, ao modo de escritas, estética narrativa do povo negro. As cartas foram escritas pelos/as filhas/os do terreiro a partir de questões colocadas a eles/as, sendo elas: como você vê sua relação e a do terreiro com a terra? Como você compreende a importância da ancestralidade com a criação de seu nome? Qual é o seu caminho junto ao terreiro e a terra? Como isso contribui para a Educação? Destaca-se que não se trata de questionário ou entrevista, mas de um roteiro possível para a escrita livre da carta. Por meio de reunião com os/as participantes, foi explicada a pesquisa, feitos os acordos éticos de uso da escrita e discutida a possibilidade de que cada um contasse sua história em terreiro-terra, de modo que acionasse aquilo que veem como importante em seu caminhar. Foi entregue folhas específicas, para que narrassem sua história, além do termo de consentimento.

Aqui apresenta-se o relatório de pesquisa que gerou um Livro Artesanal, utilizado como Material Didático Instrucional (adequado ao que orienta o Mestrado Profissional) para camponeses e para os povos de terreiro, que poderá ser utilizado em formações e diálogos, além de circular nas atividades formativas já propostas nos espaços.

Este Livro Artesanal, denominado *Cartas em Folhas de Aroeira* (2023) foi escrito por mim, junto com a minha comunidade, através de narrativas autobiográficas em formato de cartas no período 2021 a 2023. Todos os sujeitos são membros da casa, onde apresentam as escritas de si e sua experiência junto aos povos afroameríndios.

Cartas em Folhas de Aroeira é constituído por uma **Apresentação**, que discorre sobre a metodologia de elaboração do livro artesanal que advém deste relatório de pesquisa e seu objetivo, que consiste em ser um material didático e instrucional. O primeiro capítulo trata da discussão sobre o **Povo Preto e Camponês**, como espaço de demarcação dentro da Educação do Campo, o segundo trará a problemática entre a Pedagogia de Terreiro e Educação do Campo, onde contamos a história do *Nzo Matambale* Ventos de Angola, suas atividades e

² O nome de registro civil da *Nengwa Matambale* é Ana Cristina Nascimento Givigi.

formações aprendidas com *Mam'etu Kafurengá*, bem como o modo como isso dialoga com a proposta da Educação do Campo, a qual consiste no **Conversadores de Aroeira: Pedagogia do Terreiro e Educação Campo**; o terceiro capítulo traz a importância da autobiografia para o povo preto e sua relação com a escrevivência de Cartas, **Autobiografia em Cartas**. Em seguida, consta anexado as **Cartas** escritas a mão pelos filhos *do Nzo Matambalê Ventos de Angola*, no município de Amargosa-BA, terreiro da raiz *Caxuté/ Tumbajussara*, constituído a partir dos fundamentos e da Pedagogia de Terreiro de *Mam'etu Kafurengá*. Nas cartas, eles e elas dizem sobre seu encontro e suas experiências aos pés da aroeira, além das memórias, que são apresentadas com cheiros, desenhos e imagens.

Figura 1 - Aroeiras no Nzo



Fonte: Acervo do *Nzo Matambale Ventos de Angola*.

Figura 2 - Gameleira plantada em 2016



Fonte: Acervo do *Nzo Matambale Ventos de Angola* (2019).

“CONVERSADORES DE AROEIRA”

1 DA RAIZ DA GAMELEIRA À AROEIRA

Guiada pela força ancestral é que vou tecendo minha narrativa, entrelaçando as memórias que vou produzindo, ao tempo em que potencializo forças. A ancestralidade e a memória são os fios condutores dessa história, que nos impulsiona a acompanhar a reescritura da raiz da gameleira à raiz da aroeira: aquela, de raízes densas e fortes que se espalham pelo quintal, pelo terreno, definindo território de Tempo. Esta que mata e cura, de sementes vermelhas e quentes, de sombra fria e cortante, a nossa *Aroeira*.

Árvores fortes, marcas da ancestralidade e que estão presente nas narrativas de cada filho/a desse *Nzo*, o *Matambale* Ventos de Angola, em Amargosa-Bahia. Por sua vez, um *Nzo* filho da raiz *Caxuté/Tumbajussara*, o *Nzo Kwa Minkisi Nkasuté Ye Kitembu Mvilla* (Terreiro Caxuté), em Valença-BA, cuja sacerdotisa, *Mam'etu Kafurengá* é a mãe, professora e pedagoga da Escola Caxuté, a primeira Escola de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia, desde 2005, reconhecida pelo IPHAN, em 2014. Nossa mais velha de cá, nasceu lá, filha de Kafurengá, nossa mãe e hoje *Nengwa Matambalê*.

Formamos um território extenso entre rios, matas, mares e mangues desde o Baixo Sul da Bahia até aqui, na região do Vale do Jiquiricá, onde estamos, que assim é classificado como território de identidade do estado da Bahia, formado por vinte e um municípios e, dentre eles, está Amargosa, onde *Nzo Matambalê* está inserido, na zona rural da cidade, bairro Baitinga. O espaço do terreiro tem em uma área de 2800m², lá existem *nsabas*, frutas - que demarcam e constituem nossa trajetória. Destacam-se as aroeiras que dominam o nosso espaço, além da gameleira que fortalece nossa raiz e história. Outras árvores também crescem, acompanhando a nossa formação, como a pitangueira, jaqueira, araçá mirim, jabuticabeira, mangueira, pés de abóbora e abacaxi, que nos tempos vindouros frutificarão.

Figura 3 - A maior aroeira de nosso Nzo



Fonte: Acervo do *Nzo Matambale Ventos de Angola*.

Figura 4 - Gameleira, árvore sagrada de nossa raiz, plantada em 2016



Fonte: Acervo do *Nzo Matambale Ventos de Angola*.

Falemos de nossa localização e do lugar que escolhemos para firmar nossas raízes com o povo preto, o Vale do Jiquiriçá, mais precisamente a cidade de Amargosa.

Figura 5 - Localização do Nzo Matambale Ventos de Angola



Fonte: Tela extraída a partir do aplicativo do *Google*® Mapas (2023).

O Vale do Jiquiriçá é um território de identidade, segundo as políticas públicas governamentais, localizado majoritariamente no Centro Sul Baiano. Possui atualmente, segundo o censo do IBGE (2010), 301.682 habitantes sendo um território localizado entre a zona litorânea e o sertão baiano, abrangendo vinte dos vinte e cinco municípios que compõem a bacia hidrográfica do Rio Jiquiriçá. O processo de ocupação desta região se deu a partir dos primeiros núcleos instalados na faixa do litoral no século XV. Ao longo do tempo, foram surgindo aglomerações humanas que se transformaram em freguesias, vilas e cidade. O território do Jiquiriçá tem na sua vegetação a Mata Atlântica como predominância, além do clima úmido, subúmido a seco. Teve um grande aquecimento na economia na década de 1960, devido a produção de café na região como uma das grandes produtividades agrícolas. Dentre os municípios que compoem o Vale Jiquiriçá, está a cidade de Amargosa.

Amargosa possui cerca de 34.351 habitantes, segundo IBGE (2010). O município se destaca por uma exuberância do verde que predomina em sua vegetação: a mata atlântica e a caatinga. Podemos dizer que Amargosa ocupa uma área de destaque, pois apresenta clima e dois importantes biomas propícios ao cultivo de vasta e diversificada agricultura e pecuária distribuída por toda a região, o que constitui característica natural do seu grande potencial

agrícola, principalmente para agricultura familiar, isso foi potente para sua economia. A posição privilegiada de Amargosa, dava-se por estar na ‘boca do sertão’ e ponta de trilho da estrada de ferro Nazaré, que a ligava a Santo Antônio de Jesus, Nazaré e o Recôncavo, tendo a função de entreposto comercial de uma vasta área sertaneja” (SANTOS, 1963, p. 8).

O município teve processos de aquecimento econômico no período da produção de cafeeira, os quais influenciaram no surgimento de fases de ascensão e estagnação econômica, destacando a produção do café, que fez com que o município se fortalecesse como um importante centro da região do Jiquiriçá. Segundo um estudo realizado na década de 60, por Milton Santos (1963), a cidade é um ponto de conexão entre duas zonas fisiográficas distintas: a ‘zona da mata fina’ (zona de terra alta e de chuvas orográficas) – que foi no passado o espaço de cultura de café e fumo e a caatinga – onde além do café, instalou-se a pecuária. Nas duas regiões também se desenvolvia a cana, a mandioca, além de cereais.

Figura 6 - Mapa da região do Vale de Jiquiriçá



Fonte: Figura retirada do SEI.

Para este trabalho, nos interessa compreender o modo como povos de terreiros contemporâneos, situados nesta região, especificamente Amargosa, situam-se geopoliticamente neste território, como se vêem e se autobiografam. Pautada nesse espaço de disputa e no descortinamento a partir das narrativas é que vou construindo esse trabalho no *Nzo Matambalê*. Assim, ao narrar às experiências campesinas, negras e indígenas aí engendradas, poderemos descortinar pistas sobre a educação e/ou vermos o quanto estas

experiências estão presentes nas práticas cotidianas educativas, bem como localizá-las neste espaço de um município que pouco tem sobre a história de sua população negra ou indígena.

O *Nzo Matambalê* Ventos de Angola é composto, atualmente, por 37 filhos/as, além de nossa *Nengwa Matambalê* que é a liderança deste espaço juntamente com outros filhos que assumem a hierarquia do terreiro, como: *Tata Ndenge*, *Makotas*, *Mam'etus* e *Taatas*³; bem como os filhos que são muzenzas e outros *ndumbes*⁴.

O Terreiro relaciona-se com as políticas públicas do município, desde que recebeu o convite para representar povos de terreiros no Plano Plurianual (PPA) do município de Amargosa, em 2019, quando participamos de audiências nos bairros onde os/as filhos/as foram escutados e fizeram propostas. Antes disso, participamos, individualmente, das discussões do Orçamento Participativo de 2018, destacando-nos em bairros que morávamos pela cidade. Fomos também chamados para participar, junto à Defensoria Pública do município, em 2019, de uma audiência para discussão de direitos dos povos tradicionais e, posteriormente, pelo Programa Cadastro Único para discutirmos o cadastro de povos tradicionais. Estavam programadas outras para debate, entretanto, a agenda foi interrompida por conta da pandemia do coronavírus (COVID-19) que paralisou atividades públicas em 2020.

Tivemos, até 2020, representação no Conselho Municipal de Educação, no espaço “Diversas Religiões”, na pessoa da nossa *Nengwa Matambalê*, a inclusão se deu por meio de sorteio de representantes de grupos religiosos. A atuação do terreiro se dá na dimensão do enfrentamento ao racismo religioso que constitui, também, as nossas práticas educativas, bem como na proposição de valorização das culturas negras e indígenas para as escolas municipais. Desse modo, estamos nos afirmando como coletivo antirracista responsável pelo território e pela expansão de nosso legado. Ainda no que diz respeito à formação de Conselhos, participamos ativamente do fórum (que aconteceu de forma virtual) o qual gerou o Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, em 2020, quando conseguimos eleger um representante de nossa religião, o Babalorixá Alício de Oya do *Ilê Axé Iba Furiloya*.

Nossa estrutura física foi construída em terreno adquirido para tal fim, em uma fazenda loteada na Baitinga. Após a compra do terreno, nos organizamos coletivamente

³ *Taata Ndenge* é aquele que cuida dos serviços do *Nzo* junto à Mãe de *Nkisi* (*Kwa Nkisi*); *Makota* é o cargo destinado a cuidar do *Nkisi* durante a *Kizoomba* nos espaços de terreiro, bem como nos fundamentos; *Mam'etus* são Mães destinadas a diversas tarefas no *Nzo*, como a *Maionga* (banho), o *Bakise* (quarto de fundamento), o cuidado com a *Amazi* (águas). *Taata* são Pais, sendo o *Taata kambondo* (tocador do *ngoma*) e *Taata Poko* (responsável pela sacralização dos animais), os mais conhecidos.

⁴ *Muzenzas* são os filhos iniciados e *Ndumbe* é aquele que ainda não se iniciou, mas frequenta o terreiro.

através de doações dos *ndumbes*, *muzenzas* e outras pessoas de cargos do Terreiro, realizando promoção de rifas, bingos, venda de comidas, bem como utilizando-se das estratégias aprendidas em grupo. Estas atividades reforçam a nossa construção coletiva, bem como o pertencimento ao chão. Também pudemos contar com doações individuais, realizadas pelos próprios membros. À medida que seguimos os passos das mais velhas de nossa raiz, nos firmamos no território, para tanto, demos continuidade à construção física de nosso terreiro e ao fortalecimento de nosso legado, por meio da Pedagogia de Terreiro construída por *Mam'etu Kafurengá*. Além do barracão (que ainda não é o definitivo), construímos o *Nzo* de caboclo, Assentamentos dos Mukixi, *Ndemburós* e cozinha, lugares sagrados de nosso *Canzuá*. A cada construção, a Pedagogia de Terreiro ensinava as pessoas de cargos e aos *muzenzas*, sobre fundamentos de Angola, bem como 'criava' um terreiro de nossa raiz e preparava a mãe de *nkise* para dirigi-lo. Podemos dizer que a construção de nosso terreiro é também a formação política dele enquanto espaço de angoleiros/as prontos para dar continuidade à raiz.

O terreiro é o espaço onde circula conhecimento, afirma-se identidade e onde fortalecemos laços de pertencimento e parentescos. Como diz Caputo (2012), terreiros são espaços educativos, de circulação de conhecimentos, saberes e memória. Então, é nesse espaço que vamos construindo nossas memórias, e (re) construindo e afirmando nossas identidades. Do mesmo modo é aí que nos 'relembramos' daquilo que a educação cristã, imposta socialmente, nos quis fazer esquecer. Neste sentido, a memória se desdobra em trazer de volta nossos modos de viver e agradecer, outrora violados. Nós fazemos isso produzindo alianças entre povos de terreiros, camponeses, indígenas e quilombolas, por meio de várias ações de partilha, sendo uma delas o que a Cabocla Bartira chama de *Conversadores*: atividade que consiste na formação de rodas para circulação de saberes sobre povos negros e indígenas. Deste modo, vamos dando visibilidade à história de nossos antepassados, povos *bantu*, restituindo nossa trajetória *bantu* indígena, preservando as formas de transmissão dos conhecimentos em nosso Terreiro de Candomblé.

Podemos, ainda, afirmar que os Terreiros são espaços que surgiram a partir da desterritorialização sofrida pelos negros escravizados e, violentamente, trazidos para as terras que vieram a se chamar de Brasil, como estratégias de sobrevivência e de culto aos ancestrais. Deste modo, cada pedaço de terra é feito no território sagrado pelo povo que, mimetizando cultos de povos brancos, na verdade guardavam seus próprios elementos ancestrais. É nesse processo de reterritorialização que iremos perceber determinadas localizações dos elementos religiosos dentro do terreiro, mas também por todo território brasileiro. A territorialidade está

intimamente relacionada à utilização do espaço por uma determinada sociedade no tempo e na história, assim a formação de terreiros pode ser considerada como condição de uma territorialidade de pretos/as e sua resistência cultural à dominação.

Povos negros expropriados das terras onde cultivavam, ainda sob domínio senhorial, construíram seu legado em fissuras produzidas pelas insurreições de assenzalados e pelas múltiplas formas de aquilombamento, manutenção e criação de seus cultos (GOMES, MACHADO, 2015). Além disso, criaram espaços móveis de partilha e de transferências de seus conhecimentos, uma vez que o sagrado sempre esteve instituído como marca de organização social e manutenção do legado (SLENES, 2011).

Ainda no século XVIII, povos pretos começaram a se distribuir pela cidade, e isso se dava através de terreiros e assentamentos demarcados por uma relação social de segregação. Deste modo, Jussara Rego Dias (2006) expõe que as condições de territórios contínuos é indicar a existência e a necessidade para a manutenção do culto, dos territórios descontínuos - matas, lagoas, manguezais e áreas naturais, de uma forma geral, que se apresentam cada dia mais escassos nas cidades. A produção urbana de terreiros denuncia a desapropriação da terra dos povos negros e indígenas, ao mesmo tempo em que insiste nesta continuidade de tradição. Nós, que nos mantemos na zona rural, também estamos submetidos à propriedade privada da terra, que reduz nossos territórios e recursos, violando aquilo que é sagrado para nós – matas, rios, mares, mangues, etc.

O Candomblé Angola se constitui, ao longo de sua história, como uma das religiões de matriz africana, sendo importante no Brasil e no mundo pelas práticas ritualísticas, indumentárias, hierarquias e pelos seguidores dos rituais afro-brasileiros. Como aponta Valeria Amim (2011), “águas de angola” referem-se principalmente ao significado atribuído pelos adeptos do Candomblé ao se organizarem em filiações e agrupamentos denominados terreiros. Segue ela dizendo que o candomblé é um constructo que articula “distintos modelos míticos e litúrgicos, estabelecendo correspondências entre as tradições afro-religiosas” (AMIM, 2011, p. 209) sendo, portanto, um arranjo político religioso de povos afrobrasileiros. Deste modo, a noção de pureza dá lugar às nações de candomblé que negociam entre si significados e tradições, às quais remetem também ao diálogo com o que é externo (a comunidade , o entorno, os filhos inseridos socialmente).

A idéia de constructo implica em que se reconheça os intercâmbios entre povos, liturgias e linguagens iorubás e *bantus*, o que não significa que haja vazios culturais de um ou outro tronco linguístico ou etnia, antes pelo contrário: mostra como os povos construíram semelhanças e diferenças entre suas cosmologias, fortalecendo a capacidade das religiões afro

brasileiras em preservar costumes e tradições. Questiona, portanto, a análise feita por Nina Rodrigues (1988) quando afirmava que os povos *bantu* eram possuidores de cultura frágil e mítica paupérrima, o que para ele era a justificativa destes terem se apoderado dos rituais nagôs. Semelhante a Rodrigues (1988), Edson Carneiro dizia que estes povos não possuíam mitologia e/ou utilizavam termos como *candomblé de caboclo* para referir-se ao *candomblé bantu* ou de Angola (ADOLFO, 2016). Para Amim (2011), esta forma de pensar não leva em conta que as vivências e articulações entre os povos africanos no Brasil “(...) quando visto a partir dos processos de hibridação étnico-religiosa, irá denotar formas singulares de responder aos desígnios da vida, introduzindo a idéia de acumulação de forças ou mesmo de completude do mito” (AMIM, 2011, p. 279).

Desta feita, o *candomblé* territorializa os povos negros, na medida em que toma o legado ancestral como possibilidade de construção do controle cultural do lugar, refazendo ligações e simbologias, atribuindo uma concreta sociabilidade aos que passam a ‘pertencer’. E é justamente à pertença que aqui denominamos de “águas de angola”. Tal termo, “águas”, é de largo uso entre nós filhos de terreiros e é empregado também para expressar domínios, ascendências africanas, ramos ou divisões do *Candomblé* no Brasil. Além disso, seu uso também expressa o próprio sentido que o elemento água possui nos terreiros e em seus rituais.

É banhando-se nas “águas de angola” que o *Nzo Matambalê* segue com seus rituais. Foi esperando no/em (t)Tempo que construímos o nosso espaço, onde cultuamos nossos *Mukixi*, realizamos nossas *kizombas*, nossos fundamentos, nosso *ngorossi*, nossos *ngudias*, nossa *maionga*, nossas consultas e giras de saberes.

É neste lugar, nosso chão, que cada um escreveu e escreve sua biografia enredando-se em uma história coletiva. Neste lugar recebemos um nome, recebemos a proteção do ancestral, neste chão que é nosso, de todos nós, filhos de *nkisi*, estamos a escrever uma história para contar, para narrar. Mostramos a sua importância a partir do seu encontro com a água, o vento, a chuva, a terra, as folhas, o fogo, a pedra e o ar, elementos que curam e produzem vida.

1.1 TERREIRO: NOSSO QUILOMBO COTIDIANO

As religiões de matrizes africanas representam um ponto de resistência contra as consequências da colonização e, deste modo, os terreiros foram/são perseguidos por sua política de resistência dos dominados contra as estratégias de dominação dos colonizadores.

Entre os séculos XVI e XIX, a América Latina foi local de sociedades coloniais, em que predominou a forma de trabalho escravo de povos indígenas e, em maior volume, de

africanos. A diáspora africana, gerada pelo tráfico de negros, marcou e consolidou um sistema econômico que se mundializou e deu forma ao mundo moderno. A grande parcela de africanos, vendidos como escravos para o Brasil, totalizando mais de cinco milhões de negros/as, foi condicionada a uma vida de subordinação e dominação pelos brancos portugueses, acarretando assim, na desumanização da população negra. Contudo, mesmo com a vida a qual foram submetidos, houve também encontros com povos de diferentes culturas, religiões e saberes.

As sociedades escravistas conheceram várias formas de protesto. Segundo João Reis e Flávio Gomes, “onde houve escravidão, houve resistência” (REIS; GOMES, 1996, p. 9). Com isso, insurreições, rebeliões, assassinatos, destruição de ferramentas, desapropriações e incêndio de plantações foram algumas das formas que o negro encontrava de se rebelar contra o sistema vigente. Contudo, a permanente transferência do legado, a ocupação de faixas de terra nos fundos das fazendas, as rezas e curas, a (re)construção de imagens de sua terra, a preservação difícil da língua, dentre outros, também foram/são formas de resistência, nem sempre apreciadas em sua silenciosa insurgência ao modelo de colonização violentamente imposto.

São nesses aspectos que a condição “remanescente de quilombo” enfatiza dois pontos importantes: identidade e território. Elementos que nos fazem refletir sobre a ideia de quilombo na contemporaneidade. O terreiro e a terra não são apenas uma dimensão física, mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral, de todos que têm registros da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente. Hoje, os quilombos estão localizados em quase todo o território nacional, principalmente nas áreas rurais. Essas comunidades tradicionais caracterizam-se por apresentar diferentes níveis de inserção na sociedade.

Os quilombos foram lugares de vida e as insurreições de assenzalados foram espaços de luta, mesmo que os movimentos sociais no/do campo negligenciem a experiência de negros escravizados e libertos como trabalhadores da terra. Também pouco se diz nas produções acadêmicas da Educação do Campo sobre a importância de indígenas e escravizados na ocupação de terras e expansão de fronteiras.

Cardoso (1987) ressalta a importância de se pensar o trabalho do escravizado a partir do que ele chama de brecha camponesa, ou seja, de se considerar os plantios desenvolvidos em faixas de terra que estes recebiam dos senhores de engenho para plantio e, conseqüentemente, diminuía-se o valor da alimentação de cada um. Esta estratégia foi utilizada nas Américas e no Caribe, o que possibilitou o estudioso conceituar esta relação

entre o trabalho do escravizado e o senhorio de protocampesinato negro . Slenes (2011) diz que, embora trate-se de um modo de assegurar a diminuição dos custos da alimentação de escravizados, este sistema possibilitou do mesmo modo a partilha, o cultivo, o encontro e a abertura para significar de algum jeito a família e a liberdade.

Flavio Gomes (2008) diz que esses plantios de alimentos pelos escravizados em dias livres ou aos domingos e feriados, possibilitava que eles cultivassem suas roças e frequentassem as feiras e mercados nos seus “dias livres”. Flavio Gomes e Jose Reis (2008, p. 209) abordam que:

Tais arranjos não ressaltavam apenas da existência de uma escravidão amena, que fique claro, mas de uma pressão dos escravos por melhores condições de vida, por seu turno, muitos senhores achavam que a concessão de roças aos seus escravos podia ajuda-los a conter o potencial de rebeldia.

Mas, o que ressemantiza esse conceito é ampliar a concepção de quilombo, argumentando que não necessariamente deve ser unicamente associada à fuga de escravos e ao isolamento, mas sim a reconhecer a variedade de processos de ocupação do território feita pela população negra em nosso país, revendo os sentidos das ações de rebeldia e insurreição do povo negro.

Além disso, os grupos que se veem e são reconhecidos como comunidades quilombolas hoje, não passaram por um único processo de formação durantee após a escravização de pessoas . As comunidades quilombolas passam, segundo Alfredo W. Almeida (2011, p. 21), pelo processo de ressemantização do conceito, onde “[...] a relativização nos conduz ao repertório de práticas e às autodefinições dos próprios agentes sociais que vivem e construíram as diversas situações hoje designadas como quilombo”, mas para alguns políticos, juristas e outros profissionais, essa ressemantização contraria a “[...] definição jurídico-formal historicamente cristalizada e os marcos jurídicos instituídos no século XVIII [...] do suposto significado original.” (*Ibidem*, p. 34) de quilombo, que ainda tende a perdurar até hoje. Almeida (2011) ainda contribui quando aponta que para alcançar as novas dimensões do significado atual de quilombo é preciso colocar em dúvida e considerar arbitrária a definição jurídica congelada do período colonial.

No final do século XX, o conceito de quilombo foi retomado e reintroduzido na Constituição Federal de 1988, como um elemento de “sobrevivência” do conceito do passado como “remanescente” ou resíduo. Alfredo W. Almeida (2011, p. 43) diz que “de categoria de atribuição formal, através da qual se classificava um crime, quilombo passa a ser considerado

como categoria de auto-definição, provocada para reparar um dano”. No passado, admitir ser um quilombola “[...] equivalia ao risco de ser posto à margem da lei e ao alcance dos instrumentos repressivos” (ALMEIDA, 2011, p. 43), por isso, ao longo da história dos grupos sociais, os seus territórios tiveram outras nomenclaturas para muitas vezes não serem pegos. O local onde moravam era conhecido como terra de preto, terra de herança, terras de santo, terras de índio, bem como eram constituídos de doações, concessões e/ou aquisição de terra. “Cada grupo tem sua própria história, legitimando sua condição, e construiu sua identidade coletiva a partir dela.” (*Ibidem*, p. 43).

Portanto, ressalta-se que esta nova categoria criada - remanescente de quilombo - não é uma sobra/resíduo do passado, mas sim o reconhecimento da multiplicidade de questões identitárias, políticas, econômicas e territoriais que constituíram as comunidades negras de hoje. Esses sujeitos tiveram ameaçada a sua humanidade, além de uma tripla perda – do lar, do direito sobre o corpo e do estatuto político.

bell hooks (2013), quando diz da escravatura na América do Norte, ainda retrata que, após a chegada em terra firme, os escravizados eram obrigados a trabalhar em lavouras, ou seja, o negro se torna mecanismo de produção econômica dentro da fazenda do senhor, movimentando a economia interna do lugar. As reminiscências desse momento tão trágico deixaram ramificações culturais, sendo proliferadas pelos discursos estereotipados na construção de identidade e subjetividades que ancoram o racismo. Por esse e outros motivos, é necessário ouvir o outro viés da história, pois o que é contado comumente na sociedade e (re) produzido pelas escolas e instituições culturais, traz o homem branco como protagonista. Portanto, as memórias tecidas nesse trabalho são as memórias do povo preto e a sua trajetória junto à terra de um *nzo*, que se faz como parte de uma história de terra comunal, de organização própria, inspirada e vivenciada por nossos ancestrais africanos, transformando-se assim em território negro.

A partir de um olhar sensível, somos capazes de conhecer e desfrutar das heranças dos nossos ancestrais. Afirmamos que o espaço sagrado de terreiro instaura relações com a terra, que vão além da produção e uso do solo, e que somos um terreiro camponês (GIVIGI, 2020). O legado ancestral é atualizado pela relação com a terra, quando o corpo se compreende sagrado, de água e barro. Cuidar da terra é cuidar de si, como parte de algo, como constitutivo do mundo junto às outras vidas. Esse sujeito se constitui a partir do processo de significação forjado pela ancestralidade, pela “Angola”. *Mam’etu Kafurengá*, em consonância com Santos (2019), que contribui para o pensamento quando diz que todos os ensinamentos só têm sentido se forem baseados nos ensinamentos de nossos ancestrais, na importância do

fortalecimento do *nguzu* para o nosso bem viver.

Entendo o nosso lugar a partir das experiências, não um lugar preso aos padrões ocidentais, temos uma outra lógica do que é o materno. A construção de poder materno, por exemplo, remete a *Dandalunda, kisimbi, kaiala, Matamba, Zumbaranda, nkisis-mães*, cujas prerrogativas de autoridade não devem ser deslocadas politicamente em virtude de transformações epistêmicas, ocasionadas pelo patriarcado branco colonizador. Embebecida nas fontes de *Oyeroniké Oyewimi* (2021) – pensadora africana de origem yorubá - é possível perceber que em África a hierarquia é marcada socialmente quanto um modo movente, modificando no território os contextos de idade e geração, daí os mais velhos e mais jovens estarem configurados fora do tempo ocidental. Na família de terreiro, modelo de resistência negra não-nuclear, refeita por laços de afeto, mostra que os vínculos não são bio-lógicos. A *Mam'etu Kwa Nkisi*, sacerdotisa, carrega os valores culturais numa construção cultural fêmea, ela não é nata ou inferior por ser mulher inventada. A mulher torna-se mãe ao “enlaçar-se” em cerimônia com a ancestralidade, independentemente da anatomia sexual corporificada. Naquele rito seus filhos não necessariamente têm laços sanguíneos, mas possuem um elo ancestral experienciados através de um lugar.

Sabemos que o lugar de onde se dá comida ao *Nkise* é sagrado. O lugar que sustenta a mulher é sagrado. O lugar onde batemos a cabeça para saudar a ancestralidade é sagrado. “A terra é espaço político ontológico de existir para si e para a ancestralidade, não se pisa nela de qualquer jeito, sem permissão: integra a cosmologia como exercício político comum” (SANTOS, 2019, p.25).

Deixe-me dizer o que é, para nós, povos pretos e tradicionais de terreiro ser de um terreiro camponês, sobre o que falaremos adiante, no próximo sub item da seção. O terreiro é um espaço de luta e construção política, além de termos a terra como um bem comum. Santos (2018) traz que o terreiro não nega a multiplicidade de seu povo, pelo contrário, pauta-se nisso para ensinar e aprendermos quintais que tecemos nossas histórias, como mulheres negras e indígenas, como povos negros e indígenas, unificado pela pauta antirracista.

Ao realizarmos esse ‘Conversador’ que você agora lê, reafirmamos autoria sobre nossa própria história e busca de nossas memórias. Pensamos juntos sobre a discriminação e a desigualdade racial e racismo com o intuito de reviver em nossa memória àquilo que nos traz um novo caminho ontológico. Os terreiros também são espaços políticos ontológicos, uma vez que o sujeito que é negado/invisibilizado socialmente aqui pode se reconhecer como ser e como autoridade. Vivencia-se a ancestralidade como condutora e inspiração para a

formação do ser.

Essa reflexão nos possibilita alcançar e dialogar com uma grande fração do campesinato negro e repensar e reivindicar o reconhecimento de nossos territórios, assim como os saberes que neles são construídos. Os espaços de terreiro também são estes territórios negros, o corpo ocupa esses espaços e se apropria dele. Deste modo, as ideias da historiadora Beatriz Nascimento (RATTS, 2006), nos mostra que todo negro é quilombo pois, todos os dias, nós, negros e negras, existimos e resistimos nessa sociedade racista e desigual que nega nossa existência. Estas ideias colaboram para ampliar as visões e reflexões sobre o conceito de quilombo, que se dinamiza e pode ser compreendido para além de um espaço físico abordadas por Gomes e Domingues, que afirmam:

[...] o quilombo era visto como resistência ao processo de escravização do negro, a partir dali ele se converteu em símbolo, não só de resistência pretérita, como também de luta no tempo presente pela reafirmação da herança afro-diaspórica e busca de um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica e cultural. O fato é que quilombo converteu-se num paradigma para a formação da identidade histórica e política de segmentos negros no Brasil. (GOMES; DOMINGUES, 2013, p. 10).

Sendo assim, nossas histórias são ponderadas pela resistência, e suas relações sociais são estabelecidas no território. Este está intensamente atrelado aos confrontos para a existência num espaço complexo, mas mantido através das gerações. Beatriz Nascimento (1982) apresenta uma forma de compreensão de quilombo que transgride à fixação de seu sentido ao sistema escravocrata colonial e imperial. A autora procurou demonstrar que “os homens e seus grupamentos, que formaram no passado o que se convencionou chamar ‘quilombos’, ainda podem e procuram fazê-los” (NASCIMENTO, 1982, p. 259), sem se tratar necessariamente de “sobrevivências” ou “resistência cultural”, mas de expressões concretas de uma continuidade histórica, cujo sentido se difere das construções lineares da história.

Ela destaca os territórios de liberdade, estabelecendo uma relação crítica à documentação existente, por ser produto de narrativas dos repressores (brancos). Beatriz Nascimento (1981 *apud* RATTS, 2006) escava outras fontes para uma ressignificação histórica e abertura de possibilidades futuras. Ao comparar tipologicamente diversos quilombos no Brasil e em Angola (região de onde veio a maior parte dos sujeitos racializados e escravizados na diáspora forçada), ela chega à conclusão de que “na raiz de todos os quilombos, existe uma procura espacial do homem que se relaciona com muitas questões discutidas atualmente, como a ecologia” (NASCIMENTO, 1981 *apud* RATTS, 2006, p. 59).

Como interpreta Ratts (2006, p. 59), quando a autora amplia a concepção de quilombo para uma vertente além da concepção histórica, “ela estende seu significado para abranger um território de liberdade, não apenas referente a uma fuga, mas uma busca de um tempo/espaço de paz”. Em consequência, Nascimento transmigra para o espaço acadêmico, que é um espaço de poder, uma noção de território distinta da noção contemporânea engessada pelo Estado-Nação. Ela apresenta um sentido de território que atravessa o espaço geográfico e o submete à subjetividade coletiva, atrelando a existência ao acesso pleno ao território, que vai do próprio corpo à territorialidade físico espacial.

Isso é perceptível quando ela diz que: “(...) Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou eu estou. Quando eu estou, eu sou” (NASCIMENTO, 1989, p. 59). Aqui, em nosso *Nzo*, desenvolvemos uma pedagogia centrada na construção e valorização de uma identidade que é constituída por relações diversas entre o uso da linguagem, as vivências, as indumentárias, o plantio de *nsabas*, o uso sagrado das águas, entre outros. O terreiro deste modo é um território de vivências ancestrais que motivam a rememoração vivida cotidianamente. Aqui, neste chão, vivemos de memórias de aroeira, socializamos angústias e alegrias. Quando eu estou, colocome à disposição da disputa de sentidos para a vida, para a terra, para o alimento, confrontando com a lógica que conduz o modo capitalista de produção. Quando eu estou, assim, passo a ser, a construir o direito e sentido de ser.

Sentamos na *dixisa*, acendemos a *muila* e arriamos a mesa de *ngudia* ofertada ao *nkisi*. Esse é o momento de sintonia, de proteção e fortalecimento que realizamos a cada mês em nosso terreiro. Aprendemos com o *nkisi* sobre o tempo e sobre fazer-conhecer. Ao cantar e alimentar o *nkisi*, nutrimos de suas memórias que, porencantamento, chegam até nós. No terreiro nós plantamos, cuidamos da terra, zelamos pelos assentamentos, realizamos as giras de saberes, preparamos *ngudia*, *zuelamos*, passamos roda. Aprendemos com os mais velhos, criamos estratégias de luta e resistência, buscamos reverenciar a natureza que é o espaço sagrado dos vivos, de todos os seres vivos. Ao construir essa relação entre os vivos, as comunidades tradicionais negras e campesinas pautam o bem viver como dispositivo de conservação e produção para nossa comunidade e para terra que está sendo usada. Essas práticas são fundamentadas em tradições e saberes ancestrais. A relação com o meio ambiente nessas comunidades não se limita à produção só de alimentos,ela é potencializada ao aliar-se com um conjunto de valores essenciais à vida comunitária, às práticas de saúde e de cuidado com o corpo e o sentido religioso das plantas nesses territórios (SODRÉ, 2010).

Bem viver se traduz como um fio condutor da memória histórica que tece a vida de um povo e, ao mesmo tempo, o desloca em um diálogo que rompe a fronteira temporal entre

passado e presente ao rememorar as tradições que nossos antepassados viveram. Acosta (2016) nos diz que a superação das desigualdades é inescapável. A descolonização e a despatriarcalização são tarefas fundamentais, tanto quanto a superação do racismo, profundamente enraizado em nossas sociedades. Baseado na circularidade do tempo, essa formação acontece em uma constante, em todas as partes do dia e da noite, nas ruas, nas esquinas, nos becos com e sem saídas, em todos os lugares! Por isso, esse livro pretende ser um acontecimento, um rebuliço ainda que pequeno em cada leitor. Pode ser de lua cheia, de lua nova, de lua crescente, de lua minguante, de sol meio-dia, matutino, vespertino, pondo-se, nascendo! O importante é que seja! Desejo imensamente que seja, pois ele não é construído sozinho, são duas mãos que digitam, entretanto, são muitas mãos que a tecem. Mãos que também são ouvidos, pés, mar, rio, lama, cachoeira, fogo, ar, chuva, mãos que são vivências, experiências e, por isso, são encantadas, posto que criam e recriam uma ancestralidade que deseja caminhos coletivos, partindo do reconhecimento do/s outro/s, do eu mesmo, do compartilhando estradas. Uma busca que se deseja, pois parte de aceitação, reconhecimento e alegria desde uma ancestralidade partilhada, compartilhada como aponta *Nkosinjila*:

Eu era só um homem negro em meio à sociedade, sem um chão, sem identidade cultural firmada. Após essa conexão a raiz se firmou no chão de Angola, e a árvore voltou a florir, Hoje eu sou *Tata Ndenge NkosiNjila*, onde quer que eu vá, serei apresentado dessa maneira representando uma comunidade (Carta do *Tata Nkosinjila*, 2021).

É disso que falo: dessa força que está dentro da gente, que nos acompanha dia-a-dia, seja dia, seja noite, falamos de ancestralidade. Desse modo, este produto se faz na teia oriunda da afirmação da nossa ancestralidade sendo potencializada por meio do bem viver e o que esse reconhecimento provoca em nossos sentidos, em nossos caminhos ético, político, social e amoroso, uma busca do que é ancestral, daquilo que nos une ao passado em continente africano e que nos aponta um futuro, onde nossas relações são mais fortes entre a nossa comunidade – de pessoas negras em diáspora e de pessoas negras em seus territórios originários. Oliveira (2005) diz que:

A ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência. A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído. Evanescente, contém dobras. Labirintos se desdobram no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência. A trama e a urdidura são os modos pelos quais a estampa é tecida. (OLIVEIRA, 2005, p. 249).

Essa existência trazida por Eduardo Oliveira (2005) é a mesma relatada por *Nkosinjila*, ambos vêm como a ancestralidade conduziu seus caminhos para que hoje eles se reconhecessem e afirmassem as memórias que compõem seus corpos, junto às suas comunidades.

O Bem-Viver aposta em um futuro diferente, que não se conquistará com discursos radicais carentes de propostas. É necessário construir relações de produção, de intercâmbio e de cooperação que propiciem suficiência – mais que apenas eficiência – sustentada na solidariedade das comunidades. Podemos assim dizer que o bem viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos tradicionais que vivem em harmonia com a natureza. Desejar andar pelas águas é buscar o bem viver enquanto processo formativo, onde nenhum percurso é igual a outro e continuamente se faz, refaz, desfaz, entretanto, sempre está lá.

O Bem Viver não é apenas um conceito utópico, é uma forma de vida substantiva, esse modo diferenciado de viver está fundamentado em três pilares da convivência: viver bem com o outro, natureza e espírito. O terreiro é um espaço que nos forma, mas não se dá de dia para noite. Brandão (2018) traz o bem viver como um embrião, que germina sendo cultivado pela cosmologia dos povos andinos e desabrocha em múltiplas construções que tem potencializado as lutas do povo negro, camponês e moradores das periferias por toda América Latina. Por isso, não se trata de uma filosofia homogeneizadora, mas pelo contrário, tem se constituído em um embrionário despertar de epistemologias e cosmovisões conectadas às resistências contextualizadas dos povos e seus territórios.

Em nosso território podemos também estabelecer um diálogo com a perspectiva ubuntu que emerge da África como um modo potente no enfrentamento ao pensamento colonial. Ao pensarmos na filosofia Ubuntu como um modo do viver, sentir e pensar temos a seguinte explicação: “ubu-ntu” é a categoria fundamental ontológica e epistemológica do pensamento africano” (ACOSTA, 2016, p. 14) . Ubuntu também é uma categoria filosófica africana, eu sou porque nós somos. É pensando nessa circularidade de bem viver que vamos construindo e praticando cosmologia, pensando no modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. Está entre nós, no Brasil, com o teko porã dos guaranis, com os povos de Abya Ayala, ou seja, trata-se de bem conviver em comunidade e na harmonia com a natureza.

Somos feitos da terra e água, nosso corpo é formado pelos elementos da natureza, sem a terra e sem a água não existiria vida, nem povo preto, nem memória. Por esse motivo

nós, enquanto povos de terreiros, temos a terra como força central para o exercício do nosso legado ancestral. Esse legado é o próprio espaço de terreiro (GIVIGI, 2020) apontado como lugar de exercício ao direito à terra. A terra do terreiro é dos filhos de *Nkisi*, desvincilhando-se de seus fins privados e atando-se à experiência coletiva. De lá entende-se a importância de plantar, de as coisas saírem de nossas mãos, de fazer o remédio e o banho de folhas (*maionga*), de comer e viver para alcançar o sustento. E são esses os elementos apontados por *Kaiamilanga, muzenza do Nzo Matambalê* raiz Caxuté, filha de *Mam'etu kaiala*, quando traz que:

Sempre vivi conflitos com minha mãe biológica, cresci aprendendo que ser mulher é um fardo no mundo, e ser negra tornaria tudo mais difícil, filha de pais separados, que viviam em conflitos quando estavam juntos e desamores quando estavam distantes. Sempre fui incentivada a ser alguém na vida, e o significado disso se mostrava em diversos momentos como, negar minha cor, o meu cabelo, negra a minha identidade e as minhas raízes. Entendia que para eu ser alguém era estudar e me relacionar com “pessoas importantes” como sempre apontava minha mãe, mas ao chegar no terreiro pude receber o abraço mais aquecedor da minha vida, era um abraço da cabocla velha Bartira, que me chamou de filha, percebi que não estava abraçando só uma entidade, estava abraçando uma mãe, estava abraçando os meus ancestrais, abraçando uma família que iria me acolher e caminhar comigo até os dias atuais. Nessa estrada ganhei forças para enfrentar os obstáculos da vida, é desse jeito que a gente aprende com o coletivo, descobri também que nunca mais seria abandonada de amor, principalmente o amor de mãe. A dona das águas revoltas, das profundezas, mistérios azuis, aquela que também é calmária com as marés e marolas, a dona da imensidão salgada, a mãe do acolhimento e dos corações tristes, cuidaria da minha cabeça para sempre. Sou filha do *nkisi* mais bonito que existe neste mundo, ela me balançou com ondas grandes, ela me cobriu com seu manto branco e espumoso, chegou colocando ordem na minha cabeça e no meu coração. Não existe sensação melhor no mundo que ser amada, e assim me sinto. (Carta de *kaiamilanga*, 2021).

Terreiro é espaço de existir, de aprender ser negra com os mais velhos que deixaram a terra, o rio, a aroeira que são os elementos existentes no nosso *nzo* e que são usados nos cuidados dos que foram, dos que estão e dos que virão. Por acreditar na circularidade do tempo é que escrevo. Como traz Anzaldúa (2000, p. 232), “(...) a escrita é uma ferramenta para penetrar naquele mistério, mas também nos protege, nos dá um distanciamento, nos ajuda a sobreviver”. Desse modo, o *Nzo* tem a terra como produção de vida, de cultura, de forças, de caminhos e de cuidados. Como afirma Sauer (2010), a busca por terra como um lugar de vida, espaço de muita luta, demarcação e educação do povo negro e do campo, onde essas forças circulam e me constituem.

A terra é espaço de existência dos sujeitos que dela vivem e retiram seu sustento. A

luta pela terra vem assumindo, pela ressurgência de sujeitos sociais, significados distintos, referindo-se, também, às reivindicações de direitos territoriais (MARÉS, 2015), bem como a resistência desses sujeitos e de comunidades tradicionais (CASTRO, 2013) contra a expropriação de terras e de recursos, causada pelo chamado desenvolvimento (SAUER, 2012). As demandas tem sido incessantes, pois não é só o uso da terra para o sustento, mas a demarcação de existência e automeação: o reconhecimento desses sujeitos não se restringe às demandas por acesso à terra e à utilização, mas a uma produção ontológica da vida.

Givigi (2020) vai apontar que o legado ancestral é atualizado pela relação com a terra, quando o corpo se compreende sagrado, de água e barro. Cuidar da terra é cuidar de si, como parte de algo, como constitutivo do mundo junto às outras vidas. Esse sujeito se constitui a partir do processo de significação forjado pela ancestralidade, pela “Angola”. Nascer da terra é ter assunção sobre a vida e a morte, negada pela modernidade colonial.

Seguiremos sempre (r)existindo nessa luta, justamente por compreender que não é a terra que nos pertence, nós que pertencemos a ela. Nesse sentido, as sabedorias - para nós - devem ser compreendidas como um fazer ancestral dos povos e comunidades, e sua aplicação se sustenta nas Pedagogias do Terreiro que são vivenciadas no dia-a-dia do terreiro - experiências ao longo da vida transmitidas, muitas vezes oralmente e comunitariamente, de geração em geração.

Aprender com a terra é alcançar uma cosmologia que foi dilacerada pelo poder colonial e inferiorizada em nome da civilização européia - que submete os povos colonizados - que se restitui com a luta e movimentação dos povos tradicionais pela legalização de suas terras, pela defesa da água e do uso comum da terra. Obviamente, estas cosmologias afrontam o modo capitalista de produção que encontram na terra produção de commodities agrícolas (SAUER, 2013) de modo que a racionalidade de povos negros e indígenas opõe-se à propriedade.

Embora a agroestratégia capitalista seja construir a imagem de que povos tradicionais são obstáculos à modernidade, trata-se de apropriar-se de volumes maiores de terra sem quaisquer barreiras, o que leva ao desmonte de marcos legais de suas terras. Para enfrentar estas estratégias do capital necessitamos de retomar e legitimar discursos destes povos camponeses e de suas cosmologias que tem na terra um espaço de vida e não de propriedade. A desvinculação da ideia de propriedade e o fortalecimento do uso comum da terra é cada vez mais premente para pensarmos a questão agrária. (GIVIGI, OLIVEIRA, 2018, p. 3)

Assim, os terreiros assumem um papel importante na luta dos povos tradicionais e no entendimento da relação com a terra, tornando-se territórios visados pelo modo capitalista de

produção e ocupando também importante papel na problematização da questão agrária brasileira.

1.2 DIÁLOGOS E DESLOCAMENTOS: PEDAGOGIA DO TERREIRO E EDUCAÇÃO DO CAMPO

Entendemos-nos como um terreiro camponês, isso devido a nos situarmos como um extrato do campesinato, por sermos ‘cultivadores’ e cuidadores da terra desde a nossa história em África. Nos aquilombamos – indígenas e negros – e construímos uma tradição de tecnologias agrícolas, de ocupação da terra e de produção de território totalmente distinta dos brancos europeus invasores (GIVIGI, 2020). Desta feita, constituímos-nos povos negros que estabelecem uma ligação com a terra que diz respeito à liberdade e à construção de identidade negra no Brasil. Uma relação que vai além da produção e uso do solo, implicando no reconhecimento político dos sujeitos, a partir de estratégias agenciadas por políticas de resistência, é o que aponta Santos, Givigi e Salvador (2019), quando falam que estas estratégias tem a terra como espaço ancestral de *ngunzu* e luta. Os sujeitos coletivizam suas demandas em família de *nkise* combinando tradição e criação de meios que fazem deste lugar sua casa e seu quintal, lembrando as famílias extensas das comunidades africanas e indígenas.

Somos seres que vêm contando a própria história, a nossa relação com a terra, em temporalidade assimétrica, e seguimos existindo como povos de barro, como nos ensina a Pedagogia de Terreiro. Deste modo, seguimos dialogando com a Educação do Campo, a fim de pensar nas significações da terra e do aprendizado desta vivência com a terra, uma vez que a elaboração contemporânea da Educação do Campo, a partir da década de 80, dialoga (ou deveria dialogar) com as inúmeras insurreições datadas do século XVII ao XX, a maioria delas protagonizada por indígenas e negros/as.

Destas lutas, deste modo de ‘fazer legado’ e também guardar nosso sagrado, geramos jeitos, epistemes, metodologias e rituais que concretizam-se nos terreiros como uma pedagogia. Nossa pedagogia centra-se na sacralidade de todo espaço. Falamos de práticas sagradas que situam-se em relação transversal com a produção e uso do solo. Por meio da terra e de tudo que ela significa – onde nascem as nsabas, alimentos, frutas, onde se faz o barro, onde pisam os animais e seres vivos- buscamos o reconhecimento político dos sujeitos, a partir de estratégias agenciadas por políticas de resistências. Essas resistências se dão quando coletivamos nossas demandas, criando meios que fazem desse espaço nosso *canzuá*, nosso lugar de vida e histórias escritas por nossas mãos. Aqui vivenciamos um espaço

familiar extenso, somos família de *nkisi*. Nosso modo de organizar a família também se coloca cindindo a família nuclear que esteve (está) no centro do que foi chamado identidade nacional. Socialmente, na história da Europa, especialmente o modelo inglês, faz-se alusão ao gênero em consonância com um modelo de família. Os gêneros dicotomizados seriam criados em referência ao modelo nuclear e produtivo de família, o que destoa no modelo yorubá (OYEWÙMÍ, 2021). O patriarcado navegou mares para oprimir e nomear sociedades nativas e antigas, seja em África, seja na América Latina, construindo masculinidades e feminilidades como lugares opostos (LUGONES, 2014). Este modelo produtivo e nuclear tornou-se uma apologia ao modo capitalista de produção nas ex colônias, ao tempo em que revirou os conceitos de maternidade, casamento e família das sociedades tradicionais.

A mãe é antes de tudo esposa, o que parece esclarecer a expressão mãe solteira. Sendo o gênero o princípio fundamental de organização da família nessas sociedades, ele também é definidor de hierarquias, mesmo porque, dentro das famílias nucleares, a classe e a raça não são normalmente variáveis. Se o gênero é entendido enquanto uma construção social, também o deve ser como um fenômeno histórico e cultural. A partir desta reflexão percebemos que em algumas sociedades essa construção de gênero nunca chegou a acontecer. O prisma da diferenciação biológica, que orienta a formulação de teorias nas sociedades ocidentais não é uma lógica aplicável em termos universais.

A identidade nacional brasileira está calcada na homogeneização de distintos fatores, dentre estes estão os elementos étnicos, culturais e simbólicos que permeiam nosso espaço. Nós, povos de terreiro, em nosso processo de construção identitária, primamos pela diferença e multiplicidade. Stuart Hall (2006) aborda essa ideia de cultura nacional unificada argumentando, de modo muito coerente, que uma identidade nacional não pode ser única e exclusiva, em decorrência das diferenças existentes numa mesma nação como as questões de raça, etnia e gênero. As nações são constituídas de diversas culturas que só são unificadas através de processos de conquista violenta e eliminação forçada da diferença cultural, uma vez que “(...) cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas, tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada” (HALL, 2006, p. 60). Isso pressupõe que a identidade nacional seja uma estrutura de poder.

A terra deveria ser um espaço político comum aos que dela/nela vivem, de modo que a forma de ocupação e relação com a terra geraria uma pluralidade de identidades que aí se constituem. Deste modo, Santos (2019) contribui quando pauta que o território da comunidade é um local nosso, não no sentido da propriedade privada da terra, e sim como local que permite o desenvolvimento de nossa cosmovisão e autonomia frente a sociedade.

O terreiro é espaço de partilha, de produção de experiência, de fortalecer e construir caminhos desde mexer na terra, no colher da *nsaba*, ao preparar uma *maionga*: práticas que nos fortalecem e produzem sentido de vida e elo com ancestralidade. Os campos férteis da memória são fortalecidos a partir das relações comunais de cuidado e o cultivo com/na a terra até o germinar das sementes. Pois, quando uma semente germina ela traz sujeitos negros e indígenas nessa partilha. Assim, a ancestralidade potencializa as memórias.

Essas memórias reafirmam nossa identidade, realizando uma articulação fundamental, pois ela move valores, crenças e sentimentos. Abordagem trazida por Daniel Munduruku (2002, p. 41), ressalta que:

Somos a continuação de um fio que nasceu há muito tempo atrás... Vindo de outros lugares... Iniciado por outras pessoas... Completado, remendado, costurado e... Continuado por nós. De forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada, bricolada todo dia.

Munduruku nos leva a perceber a importância da identidade, se tratando de um legado cuja fabricação conta com vários povos, suas raízes e tradições. Estas trazem narrativas, cruzando histórias, criando e recriando destinos, para dar sentido à sua existência temporal.

O aprendizado nos terreiros relaciona-se com o *tempo* que é o senhor dos caminhos e da autoridade. Nada e nem ninguém vence o tempo, que delega a cada um que se propõe a caminhar àquilo que é próprio de cada tempo. Valeria Amim (2011), mostra que as relações vão sendo aprendida/s no seu tempo e são aportadas na tradição oral e nas genealogias memorizadas, isto é, referem-se à memória dos mais velhos e de praticantes do culto. Observa-se que essa forma de comunicação, a oralidade, se constitui como instrumento de motivação entre o grupo, estabelecendo uma ligação com os antepassados e sua cultura. No entanto, no terreiro cada um encontra a sua ancestralidade (ela sempre esteve ali) que traz encantamento para a vida, posto que “lero mundo é um modo de criá-lo” (OLIVEIRA, 2007, p. 189).

O processo de compreender a formação no próprio ser/fazer não é uma ação exterior ou que segue modelos impostos. São perspectivas de mudanças concretas baseadas no legado dos povos. Pensando nos traços da memória faz-se necessário compreender como as experiências são dadas no campo. Deste modo, a história da Educação do Campo reflete aspectos culturais, sociais e políticos e não há como mencionar sua história sem se deparar com as questões que envolvem as pautas sociais. Sendo assim, a Educação do Campo se constituiu vinculada à luta dos movimentos sociais do campo. Segundo Arroyo, Caldart e

Molina:

O movimento social no campo representa uma nova consciência do direito a terra, ao trabalho, à justiça, à igualdade, ao conhecimento, à cultura, a saúde e à educação. O conjunto de lutas e ações que os homens e mulheres do campo realizaram, os riscos que assumem, mostra quanto reconhecem sujeitos de direitos (ARROYO; CALDART; MOLINA 2004, p. 73).

Embora tenha se pautado na luta dos movimentos, ainda é perceptível como o direito pela terra é uma luta incessante. O que movimento é entendido como algo libertador, pois seus militantes que antes eram apenas trabalhadores rurais desintegrados de sua terra acabar por se apropriar de uma identidade coletiva de pessoas que querem a mesma coisa: terra para viver, plantar e criar seus filhos, como cita CALDART (2004):

(...) produz uma identidade que primeiro é política, mas que se torna também cultural à medida que recupera raízes, recria relações e tradições, cultiva valores, inventa e retrabalha símbolos que demonstram os novos laços sociais e assim faz história (CALDART, 2004, p. 32).

A partir desses pressupostos, os sujeitos do campo devem ter um pensamento de contestação social com a possibilidade para uma mudança no jeito de olhar a sociedade e o mundo, para assim poder lutar pelos seus direitos e pelo direito de todo o coletivo. Thompson (1987) apresenta que essas ações coletivas se constroem cotidianamente na luta de uma classe, compreendendo que as classes sociais não podem ser enquadradas em categorias ou estruturas fechadas em si mesmo. Pois não se pode pensar uma classe social separada da outra ou propor graus de importância e autenticidade entre elas. Para isso, o conceito de experiência apresentado por ele serviria como um modelo unificador de lutas. Thompson acrescenta que:

Por classe, entendo um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno histórico. Não vejo a classe como uma 'estrutura', nem mesmo como uma categoria, mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas [...] (THOMPSON, 1987, p. 9).

Portanto, a experiência do povo preto com a terra – embora díspar da tradição da luta de classes propugnada pelo operariado – é a forma como pode examinar as primeiras formas de subalternização e as primeiras configurações das relações entre dominantes e dominados. Assim, para se entender a formação do capitalismo brasileiro, embora isso fuja ao objetivo deste trabalho, precisamos considerar em que termos se deu a colonização e depois a industrialização no Brasil. Trata-se, portanto, de entender as experiências negras e também

indígenas e estabelecer estudos destas dentro das pautas da Educação do Campo, pensando em uma luta coletiva, pois somos construção e memória dessa terra.

As ideias da historiadora Beatriz Nascimento apontado por Alex⁵ Ratts (2006) traz que o corpo negro constituiu-se e se redefine na experiência da diáspora, numa relação de poder e apropriação do espaço que ocupa. A mesma trabalha esse corpo, ligando o presente e o passado, a partir da relação entre a memória e o intelecto e o uso desta transmitida em seu território. Essa relação é vista na Pedagogia do Terreiro, já que este é território de formação e informação do povo de *Nkise*. A busca por terra como um lugar de vida (SAUER, 2010), deve ser considerada como uma luta em um espaço institucional mais amplo, que inclui formas híbridas e múltiplas modalidades de acesso e utilização, para preservação da memória desse povo.

Entendo que o conflito no campo se dá entre o atributo capitalista da terra e os regimes alternativos de propriedades que surgem na crise do sistema, expressão da propriedade privada da terra. Por esta razão, os diferentes momentos de retratação tornam possível a constituição das chamadas “terras de preto”. Neusa Gusmão (1992) aponta que é preciso que se reconheça que, além de terra camponesa, este é também um território definidor da identidade de grupo, que se vê e é vista como uma localidade específica. Compreendo que o povo negro estabeleceu com a terra uma forma de produzir vida, seja ela simbólica ou material.

A pedagogia do terreiro pauta-se na valorização da terra e dos elementos que constituem a natureza. Santos (2019, p. 31) aponta que “o espaço de terreiro é um território grafado por sacralidades, saberes e fazeres ancestrais, bem como estratégias políticas do povo preto e indígenas”. Este espaço instaura uma relação com a terra, que implica no reconhecimento dos sujeitos e sua resistência. As lutas não se restringem às demandas por acesso à terra e à utilização e controle de territórios. Há também uma luta contra a exclusão política e a marginalização social, construída no bojo do processo de modernização e de aumento da produção agrícola. Assim, as lutas e reivindicações são eminentemente lutas políticas por terra, cidadania, inclusão social e democracia (SAUER, 2010), o que é irremediavelmente a luta pelo fim do latifúndio, ao mesmo tempo em que se opõe aos objetivos modernos do agronegócio.

O agronegócio constituiu-se por meio de uma lógica predatória e exploradora, ao

⁵ O livro escrito por Alex Ratts é uma biografia da intelectual Beatriz Nascimento. O autor dialoga seu pensamento com a procura de Beatriz Nascimento em recolocar sua voz nos circuitos acadêmicos e militantes. A segunda parte do livro, que reproduz alguns textos significativos de Beatriz Nascimento, é, por isso, a mais relevante.

tempo em que causa significativa concentração de terra e riqueza, gestada pelo capital agroindustrial gerador de inúmeros conflitos agrários e sociais. A Educação do Campo se opõe a esse modelo, instaurando diálogos entre povos camponeses e suas experiências, que são tomadas para/pela elaboração deste projeto. Desta feita, contextualiza-se em oposição à educação rural gestada para preparar trabalhadores adequados ao modelo industrial (OLIVEIRA, GIVIGI, 2018). De modo distinto, mas não oposto, a Pedagogia do Terreiro organiza práticas pedagógicas que mediam os saberes produzidos na relação com a terra e que são díspares ao agronegócio. Assim, tanto a Educação do Campo quanto a Pedagogia de Terreiro elaboram espaços de experiências humanas conduzidas por novas lutas ontológicas. Pensamos na cultura camponesa e na cultura do povo preto como vértices de uma aliança profícua em direção ao fim do latifúndio, dentre outras coisas.

Moura (2001) destaca a importância de enxergarmos as experiências sociais do povo negro desde o Brasil Colônia, ressaltando que os protestos contra a escravidão e suas sequelas geraram a quilombagem. É preciso observar as formas de agenciamento que são feitas pelo nosso povo em diferentes espaços ou até em contextos específicos. O olhar para esses movimentos resulta em novos prismas históricos e no reconhecimento qualitativo da organização do povo negro.

Somos sementes de memórias e o que as comunidades tradicionais tem sofrido é violação dos direitos. Sauer (2018) aponta que a luta pela terra incita a ressurgência dos sujeitos sociais, reivindicações e a resistência contra a expropriação de terras e recursos.

Para isso, Santos (2019, p. 41) vai nos dizer que “a população negra e indígena deve se entender como protagonista da história. Em nossa pedagogia, essas pessoas são colocadas no centro do mundo”. Essas práticas sociais traçam entre os sujeitos o sentimento de ser, ou seja, a cultura como um espaço de representação das formas de expressão da identidade e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais se confrontam e se relacionam.

2 SOBRE O T(T)EMPO E O (RE) NASCIMENTO E AS MEMÓRIAS

Para entender os sentidos e significações da terra para nós, povos de terreiro, acionamos memórias que nos levam a acessar o tempo passado e o reinventar, tornando viva a expectativa de um futuro que parecia perdido. Pensando assim, as memórias fluem intensamente como aquelas trazidas por Morrison (2020), que nos diz que a memória não está fora do lugar. Somos levados a um tempo passado e presente, quando sentimos cheiros de determinada erva/*nsabas*, lembramos o chá feito por um mais velho que era partilhado com o outro; pois a vida é partilhada com o outro, inserindo-se em contexto social, mas ao mesmo tempo, confrontando-se com o outro: é o que permite o acesso à memória (GIVIGI, 2020).

No espaço do terreiro, seguimos uma lógica com uma temporalidade diferente da que construímos na vida cotidiana, por meio dos instrumentos da vida produtiva e do modo de produção em que estamos inseridos. Vivemos a partir de horários e rotinas determinadas de acordo com o funcionamento das instituições sócio-econômicas e adequamos a vida de nossas crianças, jovens e adultos a essa dinâmica. A vida produtiva do modo de produção capitalista adequa e transforma a natureza – alimentos, terra e seres vivos de toda ordem - e a coloca a seu serviço, mesmo que para isso haja violentamente contra processos naturais.

A temporalidade que nos rege é a do ancestral, uma vez que os processos em terreiro dizem respeito à ouvir os encantados e os outros seres vivos, a partir de suas vidas e vivências que transcendem esse modo de produção, embora não possamos descartar a violenta demanda sobre nossas vidas e sobre as deles quando estamos em nosso território. No terreiro vivemos o bailar do tempo, é como Tiganá Santana traz em sua melodia “O Tempo pediu pra folha dançar pra folha dançar e nunca parar. E sempre curar o dia” (SANTANA, 2014)⁶. Existe um tempo de colheita de *nsaba*, de banho de mar, de cachoeira, das limpezas que fazem parte de nossos fundamentos e rotinas em território negro. Cada um vai recebendo aquilo que é necessário ao seu processo de formação conforme a ancestralidade designa. O tempo é cíclico – gira do mais velho ao mais novo e depois do mais novo ao mais velho – ele quem compõem os destinos. Tempo que, segundo Caetano Veloso, na música *Oração ao Tempo*, é “compositor de destinos e tambor de todos os ritmos” (VELOSO, 1979)⁷. É segundo o ritmo do tempo que percorro a construção dessas narrativas que vão se encontrando com outras e fortalecendo os laços.

⁶ “Dembwa (10 de Agosto)” de Tiganá Santana: <https://www.youtube.com/watch?v=ekXTTvbyMTc>.

⁷ “Oração ao Tempo” de Caetano Veloso: <https://www.youtube.com/watch?v=HQap2igIhxA>.

Leda Martins (2003) diz que o tempo da ancestralidade é o tempo que se renova, é cíclico, não linear. Foi a pedido da minha ancestral, Cabocla Mãe Bartira, do encontro da força do Tempo com os ventos de Matamba e por acreditar que a força que brota da terra é a que nos constitui, além de poder reafirmar nossas raízes nos espaços, que parti a fazer “Conversador”. Os laços que nos compõem são laços de reafirmação coletiva, como nos diz Almeida (1996, p. 29): “os laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum”.

Foi aí que entre as ordens e sentidos da ancestralidade e a oportunidade de ser Mestre em Educação do Campo, que resolvi ver a terra e seus sentidos, daqui do meu lugar. Sigo os caminhos abertos pelas águas e logo percebo como eles se entrelaçam com as memórias que me cercam, como diz Conceição Evaristo (2017), que há sempre um quê de ficção nas memórias, uma vez que elas chegam incitadas pelo tempo presente. A ancestralidade e a memória são os fios condutores dessa história que nos impulsiona a acompanhar a reescrita identitária dessa mulher negra, professora, candomblecista e periférica.

Aqui traço linhas que conectam o passado ao presente, mas quero banhar-me nas águas das narrativas de Conceição Evaristo (2003) e sua personagem Ponciá Vicêncio – do livro do mesmo nome - que, com os retalhos de memória, levou-me à uma viagem na qual o tempo é o trilho aonde descarrilham-se as vivências de Ponciá, preta da terra, quilombola. Remetemo-nos ao tempo, tendo como perspectiva que este não pode ser quantificado; outro tempo e espaço, de memórias e lugares ancestrais, guardados na experiência da diáspora negra. Uma temporalidade transversa e que rasura o cronos, mas que organiza a vida, evidenciando-se através das impressões da mãe da personagem em um dado momento da história. Assim nos diz:

A mãe de Ponciá e de Luandi ainda esperou por alguns segundos que a velha esboçasse qualquer outro desejo de gesto. Entretanto, naquele momento, por um instante, o mundo inteiro pareceu se quedar. Nengua Kainda adormecera. Um sol quente batia em sua pele negra enrugada pelas dobras dos séculos. Em silêncio, ela adentrava num sono tão profundo do qual só acordaria quando tivesse ultrapassado os limites de um outro tempo, de um outro espaço e se presentificasse ainda mais velha e mais sábia, em um outro lugar qualquer (EVARISTO, 2003, p. 11).

Nengua kainda, personagem do texto, é uma mais velha em aparição ancestral, que desafia a linearidade cronológica e aparece quando invocada pelo presente, ressuscitando as promessas e presságios do passado. Ela encarnava os saberes ancestrais e transpunha a funcionalidade do tempo, sem se prender a um tempo linear no qual vivemos acostumados.

As narrativas na/da diáspora negra fccionam neste tempo esquecido, quase apagado, mas que se insurge desfazendo memórias brancas.

A memória de cachoeira que me atravessa está cravada em mim, como a força de queda d'água que percorre os caminhos. Essas são as voltas da *muzenza* contornando a cachoeira, seguindo seu percurso para desaguar. Foi na queda d'água que observei o seu percurso e de que modo elas faziam seus caminhos entre as pedras e por cima da terra, ali eu pude sentir a força das águas numa garoa interminável, como as de *Matamba* em terra seca ou a chuva-tempestade que arrasta os pruridos das feridas. Senti-me embalada, nos braços de *Dandalunda*, onde entrego minhas forças para sair renovada. Ali, tive meus sentidos guardados, pois emergiram preservados sob as bênçãos dos meus mais velhos, ofegantes, corajosos e vigilantes. Este caminho de águas é/foi percorrido para meu nascimento, como filha de África-Brasil.

Essa nascente é *Ndandaintondesi* na sua comunidade de terreiro, professora, mestranda em Educação do Campo, mulher negra que carrega consigo o segredo do banhar nas águas doces. Percebo como a ancestralidade construiu meus caminhos e como eles foram tecidos com o fio do tempo, entrelaçados ao de *Matamba*, que foram guardados na água doce. Conceição Evaristo diz para mim que “a herança de uma memória é reencontrada pelos seus” (EVARISTO, 2003, p. 128), que não se perderia, estaria guardada nas águas do rio, na ancestralidade que atravessa a vida e reafirma a minha identidade de mulher negra, mostrando-me que os ancestrais são forças e sabedoria que estão ligados aos elementos da natureza nos ajudando a nos conectarmos com as nossas memórias.

Deitar Jaqueline e acordar *Ndandaintondesi* foi vivenciar todos os processos de uma *muzenza* desde os *ngorossi e maiongas*, aos fundamentos no qual não me foi permitido ver, pois é o momento do *nkisi*. Fiquei aos cuidados de minhas mães e irmãos/os. No primeiro momento foi um choque, pois se desprender da vida lá fora é difícil, tiveram dias de muitos choros, risos, desesperos, questionamentos e aprendizados, mas uma certeza brotava no meu coração: isso é o que eu quero. Nascer para o *nkisi* foi a melhor forma de me prostrar para o sagrado, como dizemos: é o renascimento para uma nova etapa de vida, o tempo de recolhimento me permitiu ser um embrião que estava sendo gerado no útero sagrado de *Lembá/Kitembo* e *Matamba*, além do desejo de desprender-me de toda vaidade e ir em busca de uma nova sintonia para a vida. O viver para o *Nkisi*, enquanto *muzenza*, e saber receber guardar o segredo com meu sagrado, torna-se um instrumento de relação íntima com o meu ancestral, permitindo-me uma paz, um equilíbrio, uma saúde. O ato de deitar na esteira e seguir todos os rituais fez com que a maneira de ver a vida fosse compreendida como um sinal

dado pelo meu *Nkisi*: um novo ser renasceria e uma nova vida recomeçaria.

Essa memória não se configura de forma acabada e desvelada, mas de uma memória camuflada por meio de imagens cuja existência é percebida meramente em brilhos, pistas, traços e vestígios memoriais. Essa memória não é apenas coletiva, mas também individual e, por isso, aponta para a singularidade dessa experiência que é também da ordem de um entrelaçamento e de responsabilidade para com o outro.

E, por último, o ato de narrar, a construção de uma narração, torna-se fundamental como processo que confere significância aos relatos memoriais, que permite o trilhamento de vestígios que, de outra forma, estariam relegados ao esquecimento. E é a partir de um povo que continua a existir nos lugares onde está por força dos vestígios memoriais de gerações ancestrais, que a rememoração revela-se ainda como uma potente forma de compreender como as experiências da memória coletiva e do legado histórico de outrem podem ser compartilhados pela comunidade, apontando para a ligação intrínseca entre memória individual e memória coletiva. Halbwachs (2004, p. 55), fala que a memória individual, construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a “um ponto de vista sobre a memória coletiva”. Olhar este que deve sempre ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios.

Diante dessa ligação, podemos compreender que na nossa cultura existem inúmeras linguagens que são expressas através de uma dupla face, de uma dupla voz como diz Leda Martins, que nos ensina que essa cultura nos atravessa como uma encruzilhada que nos possibilita caminhos e encontros, além de ser um lugar sagrado. Para Leda Martins (2003, p. 69) “a encruzilhada para os povos de terreiro é um lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos, sendo frequentes por um cosmoograma que aponta um circuito circular”. A circularidade em nosso espaço é percebida através dos ensinamentos dos mais velhos, no girar de saberes vamos compreendendo nossa história e trajetória com terra.

Escolhi as experiências narradas para falar de nós mesmos e nossas relações, pois essas resgatam memórias, como fizeram Toni Morrison (2007) e Conceição Evaristo (2003). Elas constroem um grande espaço para abarcar essas memórias e lançá-las ao rio em correnteza, presentificando em suas narrativas o contexto histórico reformulado e potencializado, fazendo de suas narrativas um ato de denúncia contra as sociedades racistas nas quais vivem.

A memória é vestígio que emerge do solo sagrado de maneira intensa. Este é um

ambiente que entro em contato com os meus ancestrais. As memórias que nos fazem jogar laço ao passado, presentificando-o de modo vivaz e criando forças para resistir num futuro que se desenha. Diz Evaristo (2011):

Memória esgarçada, mas que, como um sonho tenaz, busca reconstruir-se na tentativa de recompor a história silenciada, deturpada, queimada do negro do Brasil. [...] Memória, força-motriz de movimentações e movimentos. Força impulsionadora do negro em movimento e do Movimento Negro. (EVARISTO, 2011, p. 47).

A rememoração constitui o negro e o movimento negro, de modo que repensar seja também dar um capítulo para a história do Brasil. Isso impulsiona o desejo de restaurar os fios esgarçados para recompor essas memórias e histórias, por meio das narrativas. A mesma constitui em nós um caminho que foi percorrido e que se entrelaça através de temporalidades condutoras de narrativas. É o tempo, ou melhor, a percepção do tempo pelos sujeitos que não se encontram mais presos nas cicatrizes do passado, mas renovam no presente um passado que afirma a existência e retoma percursos históricos invisibilizados e acionados pelo vigor do presente que demanda novas ontologias (GIVIGI, 2020). Essa é uma das funções desta produção, pensada através do artifício da escritura que articula trânsitos entre a autobiografia e a memória. Essa produção de sentido é dada a partir da constituição de outros modos de ver/escutar/narrar a vida como aponta Souza(2018), quando destaca nesse ínterim as diversas maneiras de como os sujeitos narram a vida, significando-a através das marcas formadoras e dos sentidos que lhe são atribuídos, quando elaboram e partilham suas histórias. As narrativas autobiográficas das quais falaremos no próximo tópico, compõem um método de construção do conhecimento que fundamenta a reflexão do fazer pedagógico e a resignificação da própria ação. Portanto, as cartas são escritas de si, por ser uma escrita com marcadores temporais desde o presente/passado e futuro através das suas memórias.

2.1 – CARTAS, REMEMORAÇÕES SOBRE A ESTRADA

Foi embebecida das narrativas de escritoras negras e de terreiro que decidi trilhar e, ao mesmo tempo, segui pistas de trilhas construídas por outros(as). Resolvi apostar nas cartas, construindo uma narrativa própria, a partir de minha trajetória: mulher negra e candomblecista que vê em suas mais velhas o mais rico e potencializador caminho de lutar contra as opressões.

As cartas tem muito que nos dizer, pois são modos de seguir vestígios, resgatar memórias e traçar caminhos que ora já percorridos, podem ser rememorados. Cartas dão

sentidos moventes e sobre esses sentidos Leda Martins (2003) nos diz que nos remetem a outras fontes possíveis de inscrição, resguardo, transmissão, criação de conhecimento, práticas e procedimentos são ancorados no e pelo corpo.

Movida pelos gestos esculpidos a partir das cartas, avistei narrativas e memórias que extrapolam os espaços, seguindo uma sincronia que o passado apresenta como lugar de saberes acumulados que se reencontram no presente para ser apresentado em um futuro que nos habita. As cartas nos permitem acessar as memórias por meio de algumas indagações ou prescrutar as lembranças consideradas privadas (CUNHA, 2007), mas que, como águas, arrastam vestígios de terra, pedra, fazem regatos, formam açudes e corredeiras. Como as cartas trazem regimes de sensibilidade outros, acessam espaços que outras fontes não podem fazê-lo (*idem*).

Cartas trazem artifícios importantes na escrita de si. Givigi (2020) aponta que Carta não é uma escrita qualquer, são escritas na terra, afirmando que são escritas que entrelaçam vidas negras, terra, ancestralidade para visibilizar estratégias cotidianas, ordinárias, relacionadas com patuás, mandingas, gingas do que com qualquer estabilidade da tradução. É nos entrelaces que Ponciá conseguia expressar a memória do seu povo através do seu corpo, espaço de escritura como diz Leda Martins (2003).

As lembranças que sempre são trazidas por Ponciá vão construindo toda narrativa, a memória individual da protagonista está ligada à memória de seus antepassados. Como ela não conhece o seu passado, assim também não (re)conhece o seu presente, o que aprendeu desde a infância foram as histórias que lhe contavam, as quais sempre estavam vivas em sua memória, que surgiam a cada momento que Ponciá queria compreender qual era a sua origem. E assim, ela foi criando sua identidade a partirdo que iam contando, do que iam narrando.

Cartas onde quem escreve é quem narra em diferentes tempos e espaços percorridos ao longo da sua vida, rememorando o que narrou outrora. Nas cartas quem escreveu, expressou e utilizou as emoções com os olhos que vê, sente, problematiza, investiga. Rememorando as cartas escritas e escrevendo outras a partir dessas, tendo como ponto de partida, as fontes iniciais, num entrelaçamento contínuo e progressivo entre narrar e metanarrar.

Carta em folhas de Aroeira é um livro-artesão, escrito, desenhado, pintado, modelado de acordo com a linguagem que se constrói, que se dirige à auto construção. Cartas-depósitos de lembranças. Cartas-rasura do que se contou. Cartas-denúncia do que fica escondido em letras embranquecidas. Cartas de terra, terreiro. Cartas de terreiro camponês. Cartas de gente preta e gente antirracista.

Ao escrever as cartas também pretende-se ter um tempo para olharmos para nós e refletir sobre toda a nossa vida. Somos muito acostumadas a ver tudo que é externo: o filho, a casa, os cuidados com a família. Mas, na gente mesmo, não paramos para pensar. Escrever, desenhar [algumas delas retratarão suas vidas em forma de desenho] como um ato de autocuidado e de memória de si mesmo que engendra o ambiente, o local e o território em si mesma.

As cartas nos permitem costurar lembranças de nossas vidas que são apresentadas em um enredo ou são reconhecidas e restauradas no presente, pois podem contribuir para nossa vida atual. Ao pensar nesses traços da memória, retomo Ponciá quando ela “Lembrava-se do pai, da história do pai dele, o Vô Vicêncio, do irmão dela, que trabalhava desde cedo nas terras dos brancos [...]” (EVARISTO, 2003, p 63) e, de tal modo, ela carregava essas memórias, a partir do que lhe era contado. Tomar para si a memória de uma comunidade negra é se admitir como negro e, dessa forma, apresentar-se capaz de encarar a ação discriminatória; é dividir memórias com os próximos, sobre os que não viveram consigo em uma época, porém, continuam ligados por uma memória comum. No desejo de buscar as memórias e de partilhar junto à comunidade, que vejo nas cartas essa possibilidade.

A escrita de cartas, tendo como base a memória, ressignifica a posição dos filhos/as, através da revisitação a um passado que permanece vivo e presente por meio do falar de si. Tentando reviver pensamentos, que são reescritos com reconstrução de histórias protagonizadas pelo povo negro, além do encontro com sua ancestralidade, que se concretiza e se realiza quando adentramos no mistério, sem descobrir o mistério, sem explicar o mistério, mas que emergem como lembranças, trazidas nas cartas.

As cartas irão nos levar a pensar os caminhos vividos nesse processo de pandemia. Não teremos chance de mudar o percurso da história do nosso país se não formos capazes de incorporar em nossa história um olhar para aqueles que sempre foram excluídos, esquecidos, eliminados e que, na pandemia de Coronavírus (COVID -19) tornaram-se os evidentes alvos da ausência de políticas públicas, da irresponsabilidade estatal, enfim vítimas maiores do genocídio promovido pelo governo brasileiro. É bom lembrar que a pandemia evidencia o que já acontece aos excluídos e agrava-se em época de acirramento da crise capitalista.

Precisamos desmontar a maquinaria do esquecimento e resgatar por debaixo desta terra todas as histórias. Mesmo que na superfície de areia os traçados sejam apagados, eles estão inscritos profundamente neste solo, como raízes profundas, como espinhos fincados em nossos pés.

As raízes são caminhos construídos como enredo à narração de uma vida, os quais são inseridos na conjuntura do espaço biográfico. Para Leonor Arfuch (2010), textos como biografias, autobiografias, memórias, testemunhos, histórias de vida, diários íntimos, cadernos de notas, de viagens, dentre outros, permeiam esse campo plural e múltiplo que é o espaço biográfico, caracterizado por uma “trama de interações, hibridizações, empréstimos, contaminações” (ARFUCH, 2010, p. 63). As cartas nos permitem compreender esse espaço biográfico, pois traçam um cenário com interações plurais. De acordo com Arfuch (2010), o espaço biográfico deve ser compreendido como um cenário móvel de manifestações e formas plurais que tematizam, dentre outros aspectos, a narrativa de uma vida. Desse modo, não apenas os textos “clássicos” das narrativas de vida comporiam esse cenário movediço, mas em especial todos aqueles que permitissem entrever “momentos biográficos” em sua composição.

Ao narrar experiências pessoais e coletivas, os sujeitos elaboraram conhecimentos sobre si e sobre seus mundos sociais, possibilitando por meio de suas experiências a construção de um conhecimento singular (SOUZA; MEIRELLES, 2018). O conhecimento hermenêutico produzido pelos narradores busca articular experiências narradas, dimensões heurísticas e suas subjetividades. Na apreciação de dados de base hermenêutica, compreende-se que é o próprio sujeito que seleciona os elementos biográficos narrados, pois é ele que, cuidadosamente, organiza as estruturas de significação dos acontecimentos. Nas cartas, esta organização é realizada a partir de vestígios de memórias selecionados por essa significação pessoal, inserida em contextos múltiplos de interpretação/vivência.

Cartas são escritas que o tempo nos permite narrar através das recordações, como diz Arfuch (2010) a vida não é a que a gente viveu e sim a que a gente recorda, e como a recordamos para contá-la. Cartas dão sentido a um tempo que se articula com o presente construindo narrativas. As narrativas se constituem com o tempo, lugar, a imagem, e a identidade que são deslocados para um único espaço de si como vidas se fazendo. Ou seja, “a narrativa que faz a vida” (ARFUCH, 2010, p. 63). Foi seguindo as narrativas de vidas que foram construídas pelos filhos/as de terreiro que surge o livro artesanal composto por **Cartas da Aroeira**.

3 UMA AROEIRA, UMA CONVERSA

Aroeira de pequena a grande, com raízes fortes, tronco resistente, sombrosa que nos preenche, utilizada das folhas à semente. Foi plantada com amor, cuidada, regada num é que logo se espalhou! Dominando o nosso terreiro, hoje aonde vamos temos um sombreiro. Esta árvore tem historia e começa com um caminho narrando as águas de angola. Quando adentramos no espaço, vamos percebendo a sua predominância em volta do nosso *Nzo* que sombreia alguns cômodos.

A construção do *Nzo* se dá de mão a mão e ainda não o acabamos. Fruto de trabalho coletivo de capina, ajudante de pedreiro, instalador de telhado, pintor, nós o fizemos coletivamente, contratando um pedreiro que é da comunidade da Baitinga e nos acompanha desde 2011. Seguimos o modelo da tradição de Angola e, juntos, estamos utilizando o terreno comprado para morada de *Mikisi*, caboclos e nossa prática pedagógica de luta religiosa. Santos (2018, p. 36) afirma que este caminho percorrido por nosso grupo é marcado pela direção da ancestralidade aos propósitos de luta do povo negro e indígena. As corredeiras se fazem num processo onde nenhuma desembocadura é igual à outra e continuamente se faz, refaz, desfaz, entretanto, sempre está lá, em um ato contínuo de rupturas e costuras, sem evoluções, mas sempre caminhos diferenciais.

Pedagogicamente, aceitamos o caminhar do tempo, ao passo em que nos inserimos em outra compreensão que não se demarca pelo certo e errado, pelo ‘um’ contra ‘outro’. Os caminhos diferenciam-se no tempo, levando o coletivo a experimentar propósitos coletivos, marcado por aprender em meio a quedas e subidas, tão necessárias à educação.

Conversador de Aroeira refere-se aos saberes que giram em nosso terreiro. É um modo criado pela Cabocla Bartira para nos ensinar a ‘conversar’ em roda e para entendermos o valor da conversa. O *Conversador* nos permite fortalecer alianças e construir laços com a comunidade de terreiro e externa o. É através desse Conversador que surge essas narrativas e que é produzido um livro com cartas.

A pretensão do livro é que seja escrito, andante, caminhante, com cartas coladas, fotografadas, tecidas, costuradas e perfumadas à mão para que possamos narrar as historias e os desafios que foram/são/é o encontro com a Aroeira e como isso segue nesse momento de pandemia. A Aroeira é uma vegetação predominante em nosso terreiro, é a arvore de *Matamba*, *nkise* da tempestade, do fogo e da morte, que mora no *kamutue* de nossa mãe. Como os ventos de *Matamba* são os fortalecem esse *Nzo*, as sementes são levadas fazendo brotar cada vez mais.

Procurei dar forma artesanal a esse material justamente por combinar o sentido, os sons, a cura, a alimentação, as memórias e as experiências. Portanto, este é um livro “que caminha” de *ndemburo* casa em *ndemburo* casa. Ele caminha á medida em que vai sendo escrito. Aderem a ele narrativas à mão, de filhos de *nkisi* que caminham juntos a algum tempo, de outros que chegaram há pouco tempo. É um livro caminhante que recebe quem vai chegar. É um livro que canta, cheira, arde e dorme na *dixisa*. Um livro que aguarda palavras, figuras, recortes, desenhos, formas, para chegar abrir uma fresta na história nossa que foi invisibilizada.

Por isso, a importância dos povos de terreiro narrarem sua história, para que assim eles sejam protagonistas de seu legado. Como diz *Mam'etu Kafurenga* (2019) “se eu não contar minha história quem vai contar”. A importância é que os/as filhos/as, através da carta digam da sua experiência com o terreiro e os caminhos que conduziram até a aroeira, bem como a importância em se afirmar enquanto povos de terreiro, para que assim possamos dar corpo ao livro itinerante intitulado *Carta em folhas de Aroeira*.

Ao narrar adentramos o universo invisibilizado dos povos *Bantu*, desde a diáspora, quando os primeiros povos pisaram nessa terra e muitos foram dizimados. O *Bantu* foi denominado como tronco linguístico pelos europeus, que usaram para se referir a diversos povos que tinham a língua *bantu* como “mãe” de suas línguas. Heráclito Barbosa, *Taata Luangomina*, (2019) vai trazer que:

Bantu ainda é pouco (re) conhecido no repertório cultural e acadêmico afro-brasileiro, no entanto, estes povos foram os primeiros vindos da África para o Brasil e por isso, muito da sua língua, culinária, agricultura, música e demais sabedorias compõem parte importante da cultura brasileira (LUANGOMINA, 2019, p. 40).

Então, para além de tronco linguístico, o *Bantu* é a uma identidade étnica, *Luangomina* (2019) afirma que, a cultura resguardada, transmitida e ressignificada pelas nossas comunidades de *candomblé* desde o sequestro de nossos povos e colonização desta terra, permitiram que hoje nós pudéssemos perceber que *Bantu* não é apenas uma língua, mas um povo. Através da troca dos povos que vieram de Angola, Congo etc., com os povos indígenas donos das terras em que vivemos criamos uma comunidade que resiste ao sabor do tempo, criamos um povo forte, inteligente, criativo, comprometido com seus povos originários. Nós, povos de terreiros, acionamos a terra a partir de uma cosmovisão, como exercício de um legado. Seguimos as orientações da *Cabocla Bartira*, que nos leva acionar outros modos de aprender pela observação lenta e cuidadosa, pelo fazer rigoroso e pedagógico, pelo modo

bantu-indígena de viver.

Conversadores são prosas que foram criadas no espaço do terreiro pela cabocla guia de nossa casa junto aos filhos/as e convidados externos ao terreiro, para que pudesse dialogar a importância de caminhar coletivamente, além de mostrar o enfrentamento que nós povos de terreiro, do campo e de comunidades tradicionais enfrentamos cotidianamente. Além disso, fazer girar os saberes partilhados entre os nossos e que nos permitem as trocas e aprendizagens significativas, com uso encontrado no espaço do terreiro.

Esse é um livro artesanal com caráter pedagógico, feito pelas mãos de filhos de terreiro e costurado e organizado por mim. Este livro circulará nas escolas do campo de modo digital – uma vez que será oferecido à Secretaria de Educação Municipal de Amargosa – além de ser utilizado fisicamente no espaço do terreiro para girar os saberes contidos nestas cartas autobiográficas, produzidas no período da pandemia. Está também à disposição da Educação do Campo.

É esse estilo que contém as marcas das nossas ancestralidades. Nesse sentido, esse livro apresenta diversas cartas, pensando nas experiências vividas nos caminhos da aroeira, e como estamos nos cuidando em tempos tão difíceis no qual a humanidade está vivendo.

Para que as cartas fossem produzidas, realizamos dois encontros virtuais. O primeiro para dizer dos desafios enfrentados nesse período de pandemia e que a pesquisa mudaria, mas que os envolvidos permaneceriam. Nesse primeiro encontro apresentei a ideia inicial deste livro artesanal. Depois, num segundo momento, apresentamos o projeto. Falei sobre o que eram as cartas, como poderiam ser produzidas, apresentei o esboço do livro itinerante formado pelas nossas narrativas.

As Cartas foram feitas da seguinte maneira: o filho/a poderia direcionar a alguém, à sua mais velha, à sua mãe, a si, etc. Mas, dentre esse direcionamento eles tiveram algumas perguntas norteadoras, sendo elas: como você vê sua relação e a do terreiro com a terra? Como você compreende a importância da ancestralidade com a criação de seu nome? Qual é o seu caminho junto ao terreiro e a terra? Como isso contribui para a Educação? Tecer os caminhos do Tempo e do Vento é reafirmar as raízes fincadas na terra, além das *nsabas* que nos fortalecem e nos nutrem em momentos tão difíceis, mas que nos permitiu a construção do livro artesanal **CARTAS EM FOLHAS DE AROEIRA**, do *Nzo Matambalê Ventos de Angola*.

Esse livro é inspirado na morte de pretos, indígenas e por uma dívida com a terra enlutada pela morte de muitos dos nossos. Bem como por descaso de um presidente sem luto que insistiu em ser genocida de muitas vidas.

CARTAS EM FOLHAS DA AROEIRA é um livro artesanal de escrita popular, de cartas escritas à mão, inspirado no caminho ancestral que mostra a força da aroeira em nossas vidas, o valor da terra para um renascimento negro, as conquistas das mulheres por meio da pedagogia do terreiro, os efeitos das *nsabas* na cura, as visões antirracistas, o movimento do *ngoma* e sua ligação com o som de nossos *Mukixi*, o cuidado com *nkisi*. Vejo neste livro a possibilidade de ler as cartas a partir do conceito de escrevivência, trazido por Conceição Evaristo, se o entendemos como um conceito que propõe explicitar e discutir as trajetórias das histórias desses filhos/as.

Aqui estão as marcas autobiográficas, uma “escrita de si”, considerando o fato de que a subjetividade de qualquer escritor ou escritora contagia a sua escrita. Trata-se da produção de cartas instigadas por algumas questões norteadoras para mostrar as vivências negras descritas a partir de seus caminhos, narrativas e conflitos; mas, sobretudo, através da sua alegria e liberdade em caminhar aos pés da aroeira.

Essa escrita atravessa muitas vidas negras, camponesas e indígenas. Foi escrito em um tempo de *ndemburó*-casa que é o lugar e tempo em que o filho é cuidado e está resguardado em seu lar e realiza suas mesas de *ngudia*, seus *ngrossis* em sintonias com os *mukixi*, uma vez que o terreiro manteve-se fechado nos anos de mais contaminação da pandemia, 2020 e parte de 2021.

Caminho desde 2014, quando iniciei o trabalho de conclusão de curso, narrando o entrelaçar dos fios entre *Kitembo* e *Matamba* e aqui está o resultado da minha capacidade de bricolagem, de restituição, de denúncia, de afirmação junto aos meus, resgatando as memórias e fazendo girar os saberes. Servir-se-ão dele os povos pretos camponeses, aquilombados na cidade ou na roça, os povos de territórios negros e aqueles que entendem que a reforma agrária só se realizará como modo de restituir aos trabalhadores da terra originários deste país e povos dantes trazidos à força, mas que tomaram para si a terra por meio de construções grandiosas, lutas e insurreições ao povo preto da terra, raízes do Brasil.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem-Viver**: Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo:Ed. Rosa Luxemburgo, 2016.

ALMEIDA, A. W. B. de. Reconfiguração das agroestratégias: novo capítulo da guerra ecológica. *In*: SAUER, S.; ALMEIDA, W. (org.). **Terras e territórios na Amazônia**. Brasília: UNB/Abaré, 2011. p. 93-113.

AMIM, V. Águas de Angola em Ilhéus: configurações identitárias no candomblé do sul da Bahia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, ano 4, n. 10, mai. 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>. Acesso em: 23 jul. 2021.

ANZALDUA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, ano 8, p. 229-235, 2000.

ARFUCH, L. **O espaço biográfico**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

ARROYO, M. G.; CALDART, R. S.; MOLINA, M. C. **Por uma educação do campo**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BRANDÃO, J. D. **A Práxis Camponesa nos Terreiros da naçãokongo-angola**: memorial biocultural como defesa do território ancestral da Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-indígena Caxuté. 2018. 85 fls. Produto (Mestrado Profissional em Educação do Campo) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Amargosa, Bahia, 2018.

CARDOSO, C. F. S. **Escravo ou camponês?** O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CUNHA, M. T. S. Do baú ao arquivo: escritas de si, escrita do outro in Patrimônio e Memória. **Revista Eletrônica do Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa**, v. 3, n. 1, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Assis, p. 45-62, mai. 2007.

DIAS, J. C. R. Territórios do Candomblé: A Desterritorialização dos Terreiros na Região Metropolitana de Salvador. **GeoTextos**, v. 2, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/3038>. Acesso em: 4 jun. 2021.

EVARISTO, C. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza Edições 2003.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017

GIVIGI, A. C. N. Mulheres do Candomblé e suas Lutas Ontológicas: Caxuté, um terreiro camponês e a educação. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 17, n. 48, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/view/7023/47966770>. Acesso em: 4 jun. 2021.

GOMES, F.; DOMINGUES, P. História dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: Revisitando um diálogo ausente na Lei 10.639/03. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as**, v. 5, n. 11, p. 5-28, jul./out. 2013.

GOMES, F. dos S. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Ed. ver. e amp. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, F. dos S; REIS, J. J. Roceiros, camponeses e garimpeiros quilombolas na escravidão e na pós-emancipação. *In*: STARLING, H. M. M.; RODRIGUES, H. E.; TELLES, M. (orgs.). **Utopias Agrárias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

GOMES, F., MACHADO, M. H. P. T. Da abolição ao pós-emancipação: ensaiando alguns caminhos para outros percursos. *In*: MACHADO, M. H. P. T; CASTILHO, C. T. (org.). **Tornando-se livres: Agentes Históricos e Lutas Sociais no Processo da Abolição**. São Paulo: Editora da Universidade, 2015. p. 19-41.

GUSMÃO, N. M. M. De. Negro e camponês: política e identidade no meio rural brasileiro. **São Paulo em Perspectiva**, v. 6, n. 3, p. 116-122, 1992. Disponível em: http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v06n03/v06n03_15.pdf. Acesso em: 04 jun. 2021.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução de: Lais Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, S. **A identidade cultural na pósmodernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

hooks, bell. **Não sou eu uma mulher**. Plataforma Guetto, 2014.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico de 2010**. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/resultados>. Acesso em: 4 jul. 2021.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Cidades**. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/home.php>. Acesso em: 4 ago. 2021.

LUANGOMINA, Taata. (Heráclito dos Santos Barbosa). **Candomblé Bantu-Indígena da Bahia**: organização sociorreligiosa e relação global da Comunidade Caxuté na Costa do Dendê. 2019. 105 fls. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2019.

MARTINS, L. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. **Revista Letras**, Universidade Federal de Santa Maria, n. 26, p. 63-81, jun. 2003.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2016.

MOURA, C. **A Quilombagem como Expressão de Protesto Radical**. 2001. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/moura/2001/mes/quilombagem.htm>. Acesso em: 4 ago. 2021.

MORRISON, T. **A fonte da auto-estima**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MUNDURUKU, D. Em busca de uma ancestralidade brasileira. **Revista fazendo escola**. Revista Fazendo Escola, v. 2, p. 40-42, 2002.

OLIVEIRA, E. D. de. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2018.

OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de: Wanderson Flor do Nascimento. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021

RATTS, A. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

CALDART, R. S. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. 4. ed. Expressão Popular, 2004.

SANTANA, Tiganá. **Dembwa (10 de Agosto)**. Maçalê [2010]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ekXTTvbyMTc>.

SANTOS, J. de S. B. **Nzo de Matamba e o Fio de(o) T(t)empo**: cartografia da educação com os Mikisi 2018

SANTOS, J. S. B, GIVIGI A. C. N., SALVADOR, F. F. Meu Terreiro de Candomblé, Minha casa, Meu Quintal: Saberes Ancestrais e Agroecologia, 2019. [**Anais...**] JORNADA DE AGROECOLOGIA DA BAHIA, 6, 16 a 20 de outubro de 2019. Cadernos Macambira, v. 4, n. 2, 2019. Disponível em: <https://revista.lapprudes.net/index.php/CM/article/view/374/362>. Acesso em: 30 ago. 2021.

SANTOS, M. B. dos. **Pedagogia do Terreiro**: Experiências da Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia: Escola Caxuté. Simões Filho: Kalango, 2019.

SANTOS, M. (coord.). **A Região de Amargosa**. Bahia: Comissão de Planejamento Econômico, 1963.

SAUER, S.; CASTRO, L. F. P. de. Lutas pela terra no Brasil: sujeitos, conquistas e direitos territoriais. **ABYA-YALA: revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas**, v. 1, n. 2, p. 245-272, 2017.

SODRÉ, J. **Da diabolização à divinização: a criação do senso comum**. Salvador: EDUFBA, 2010.

SOUSA, C. R. de M. A pandemia da COVID-19 e a necropolítica à brasileira. **Revista de Direito**, [S. l.], v. 13, n. 01, p. 01–27, 2021. Disponível em: doi.org/10.32361/2021130111391. Acesso em: 15 dez. 2021.

SOUZA, E. C.; MEIRELLES, M. M. Olhar, Escutar e Sentir: modos de pesquisar-narrar em educação. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 15, n. 39, p. 282-303, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5935/2238-1279.20180034>.

SLENES, R. W. **Na senzala, uma flor**. Esperanças e recordações na formação da família

escrava. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1987.

VELOSO, Caetano. **Oração ao Tempo**. Cinema transcendental [1979]. Rio de Janeiro: Philips Records, 1979. 40min4segs.