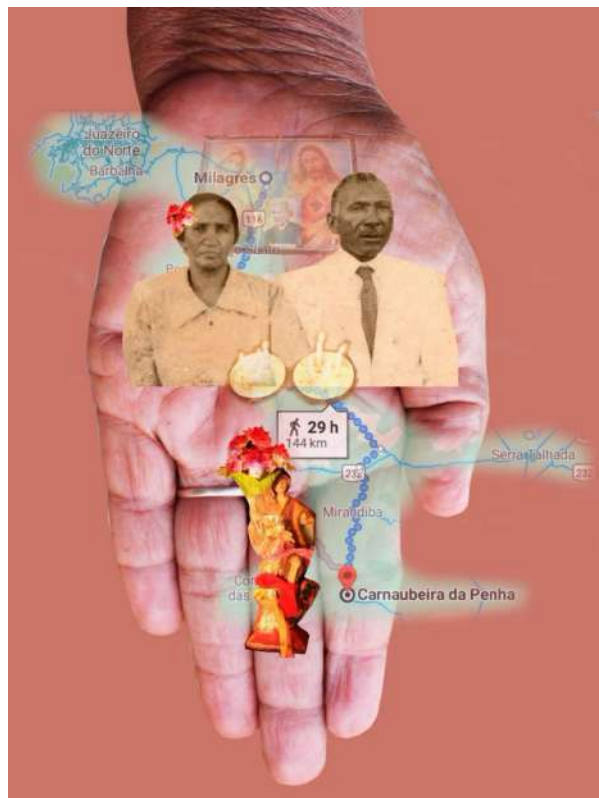




Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Artes Visuais
Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual

Larissa Isidoro Miziara
(Aia Oro Iara)

IMAGENS DA DIFERENÇA E NARRATIVAS DE SI: TECENDO PEDAGOGIAS TIRIRIQUEIRAS E CRIOULAS COM UM “QUILOMBOINDÍGENA”



Tese
Goiânia
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE ARTES VISUAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

LARISSA ISIDORO MIZIARA

3. Título do trabalho

IMAGENS DA DIFERENÇA E NARRATIVAS DE SI: Tecendo Pedagogias Tiririqueiras e Crioulas com um "Quilomboindfgena"

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **LARISSA ISIDORO MIZIARA, Discente**, em 22/02/2022, às 15:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leda Maria De Barros Guimarães, Professora do Magistério Superior**, em 22/02/2022, às 15:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2714285** e o código CRC **183FF78B**.

Referência: Processo nº 23070.005493/2022-60

SEI nº 2714285

Larissa Isidoro Miziara
(Aia Oro Iara)

IMAGENS DA DIFERENÇA E NARRATIVAS DE SI: TECENDO PEDAGOGIAS TIRIRIQUEIRAS E
CRIOULAS COM UM “QUILOMBOINDÍGENA”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual – Doutorado, da Faculdade de Artes Visuais, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de DOUTORA EM ARTE E CULTURA VISUAL, área de concentração Artes, Cultura e Visualidades, linha de pesquisa Educação, Arte e Cultura Visual, sob orientação da Profa. Dra. Leda Maria de Barros Guimarães (PPGACV/FAV/UFG) e coorientação do Prof. Dr. Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (PPCIS/ UERJ).

Goiânia
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Miziara, Larissa Isidoro
IMAGENS DA DIFERENÇA E NARRATIVAS DE SI [manuscrito] :
TECENDO PEDAGOGIAS TIRIRIQUEIRAS E CRIOLAS COM UM
"QUILOMBOINDÍGENA" / Larissa Isidoro Miziara. - 2022.
190 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Leda Maria de Barros Guimarães; co
orientadora Dra. Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Artes Visuais (FAV), Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura
Visual, Goiânia, 2022.

Bibliografia.
Inclui siglas, mapas, fotografias, abreviaturas, tabelas, lista de
figuras, lista de tabelas.

1. "quilomboindígena"; . 2. interculturalidade crítica; . 3. pedagogias
culturais; . 4. pedagogias decoloniais. I. Guimarães, Leda Maria de
Barros , orient. II. Título.

CDU 7



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE ARTES VISUAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 04/2022 da sessão de Defesa de Tese de **Larissa Isidoro Miziara** que confere o título de Doutora em Arte e Cultura Visual, na área de concentração em Artes, Cultura e Visualidades.

Aos dezessete dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e dois, a partir das nove horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada "IMAGENS DA DIFERENÇA E NARRATIVAS DE SI: TECENDO PEDAGOGIAS CULTURAIS E DECOLONIAIS COM UM QUILOMBO-INDÍGENA". Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Leda Maria de Barros Guimarães (FAV/UFG) com a presença do Coorientador, Professor Doutor Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (UERJ) e com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Maria das Vitórias Negreiros do Amaral (UFPE), membro titular externo; Professora Doutora Carolina Ferreira da Fonseca (UFPB), membro titular externo; Professora Doutora Carla Luzia de Abreu (FAV/UFG), membro titular interno; Professor Doutor Glauco Batista Ferreira (FAV/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca fizeram sugestão de alteração do sub-título do trabalho conforme explicitado abaixo. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido a candidata **APROVADA** pelos seus membros ressaltando a importância da pesquisa realizada. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Leda Maria de Barros Guimarães, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos dezessete dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e dois.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

IMAGENS DA DIFERENÇA E NARRATIVAS DE SI: Tecendo Pedagogias Tiririqueiras e Crioulas com um "Quilomboindígena"



logotipo

Documento assinado eletronicamente por **Carla Luzia De Abreu, Professora do Magistério Superior**, em 23/02/2022, às 14:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



logotipo

Documento assinado eletronicamente por **Leda Maria De Barros Guimarães, Professora do Magistério Superior**, em 23/02/2022, às 19:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



logotipo

Documento assinado eletronicamente por **MARIA DAS VITORIAS NEGREIROS DO AMARAL, Usuário Externo**, em 23/02/2022, às 22:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



logotipo

Documento assinado eletronicamente por **Carolina Ferreira da Fonseca, Usuário Externo**, em 24/02/2022, às 07:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



logotipo

Documento assinado eletronicamente por **Glauco Batista Ferreira, Professor do Magistério Superior**, em 24/02/2022, às 10:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



logotipo

Documento assinado eletronicamente por **Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque, Usuário Externo**, em 25/02/2022, às 14:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?

25/02/2022 15:46

<https://mail-attachment.googleusercontent.com/attachment/u/0/?ui=2&ik=94204985a2&attid=0.1&permmsgid=msg-f:1725761636328776...>



[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **2716740** e o código CRC **6BFE01AD**.

Assinatura

Referência: Processo nº 23070.005493/2022-60

SEI nº 2716740

Ao centenário de Manoel Miguel do Nascimento
(22 agosto de 1922).

Às lideranças Dioclésio Manoel do Nascimento (Roberto) e Dalva Lúcia do Nascimento
(Verinha)

Às Mulheres, jovens e crianças tiririqueiras.

AGRADECIMENTOS

“Gracias a la vida que me ha dado tanto!”. Pela saúde e trabalho. Por sentir amor.

Às mulheres e jovens tiririqueiras, em especial aquelas que participaram da pesquisa e me receberam em suas casas. À Roberto, Verinha e Mãezinha. Agradeço à Alecksandra por ser ponte. Às crianças que sempre me receberam bem.

Agradecida à minha orientadora, Profa. Dra. Leda, e ao meu coorientador, Prof. Dr. “Marquinhos”. Agradecida pelas contribuições da banca composta pela profa. Dra. Vitória, profa. Dra. Carla, profa. Dra. Carolina e Prof. Dr. Glauco.

Grata ao projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’, pelas colaborações com a tese e interações artísticas/educativas, em especial à Carolina Fonseca e Filipe Britto, por colaborarem com a realização do Cine-Oráculo vinculado à defesa da tese.

Às comadres Cássia Oliveira Jurupιά e Ádria Borges, e Caju pelo apoio ao longo do doutorado.

Agradecida à minha hermana Helo e meu cunhado Caio por me acolherem e possibilitarem que a escrita da tese ocorresse tranquila no colo de Iemanjá, Ogum e Oxum.

Agradecida por fazer parte da memória de Luta da América Latina.

Salve a Jurema sagrada, que me concedeu permissão para adentrar no universo do torégira! O Rei Malunguinho, que me ajudou a atravessar os sertões de Pernambuco e cruzar meu destino com a Tiririca dos Crioulos. Salve o Velho Xangô da Bahia, que nos guia na luta por justiça social. Salve a mãe Joana da Bahia e o Preto Velho, que “vêm de muito longe”. Às mestras e mestres da Tiririca dos Crioulos! Salve o centenário de Manoel Miguel Nascimento!

RESUMO

A partir de aparatos legais em contextos regionais, nacionais e globais, que passaram a garantir direitos específicos e diferenciados às populações étnico-raciais no Brasil, alguns grupos indígenas e quilombolas do Nordeste estão se organizando em torno de suas identidades. Tal organização envolve a gestão de visualidades que se configuram na diferença cultural para legitimação interna e externa dos grupos. Esta tese ocorre no campo da Educação, Arte e Cultura Visual, envolvendo a produção partilhada do conhecimento com professoras/es, jovens e lideranças da Tiririca dos Crioulos – um ‘quilomboindígena’ localizado em Pernambuco. Ao considerar que o trabalho de construção de identidades envolve a percepção sobre a diferença cultural, indago: Quais são as intenções educativas e os caminhos inventados para investigar processos de aprendizagens sobre as identidades negras, indígenas e quilombolas? Quais são as visualidades e contravisualidades associadas aos grupos étnicos da região do sertão de Itaparica em Pernambuco? De que maneiras as produções elaboradas com as mulheres tiririqueiras apresentam, ou não, processos de desconstrução da episteme-moderno-colonial? De que forma as relações estabelecidas pelas mulheres tiririqueiras podem proporcionar aprendizagens em relação a si, aos outros e ao mundo? Como pensar as práticas e estudos da Cultura Visual frente ao invisível da vida? Como se dá a passagem entre invisibilidade e visibilidade? Objetivou-se compreender sobre o regime de visibilidade desenvolvido para a conquista de direitos que a educação escolar local opera. Ao considerar princípios da interculturalidade crítica, aborda-se as relações de poder entre diferentes atores sociais e na produção de conhecimento. Ao perceber a importância da Tiririca dos Crioulos na criação de epistemologias ‘quilombolaindígenas’, assim como a importância da arte/educação no processo de construção de identidades, reflete-se acerca das pedagogias culturais em suas práticas de aprender e ensinar arte que emergem das interações sociais, busca-se pensar os espaços de arte/educação que favorecem as pedagogias decoloniais a partir das estratégias, práticas e metodologias que surgem das pedagogias de luta da Tiririca dos Crioulos. Ao realizar uma contextualização histórica da região, rastreio de que forma a colonialidade do poder atuou, criando visualidades e contravisualidades associadas aos grupos étnicos, que se organizaram entre indígenas e negros. Em diálogo com alguns autores sobre a importância de narrativas imagéticas empreendidas na construção de identidades nacionais, em torno dos grupos étnico-raciais, abordo a naturalização das desigualdades sociais por meio da arte. São trabalhadas as visualidades em torno da construção da indianidade da região que refletem nas percepções sobre as identidades indígenas, negras e quilombolas, gerando (ou não) acesso às políticas. Busco, a partir de um regime de visibilidades que ocorre dentro da comunidade, quais são as formas de representação sobre ser indígena e quilombola que impactam atualmente a Tiririca dos Crioulos no acesso a direitos sociais. Na produção de conhecimento, dedico-me à relação com as mulheres, apresentando o perfil das tiririqueiras para ressaltar a importância de romper com o regime discursivo que silenciou suas vozes. Apresento o processo de formação com as professoras e jovens, compartilhando as imagens em torno da construção das identidades ‘quilombolaindígenas’ para compreender de que forma as narrativas da comunidade são gerenciadas em seus regimes de visibilidades, nos processos de formação interno e externo, em busca de criar um consenso que possa influenciar nas dinâmicas que envolvem as relações étnico-raciais.

PALAVRAS-CHAVE: “quilomboindígena”; interculturalidade crítica; pedagogias culturais; pedagogias decoloniais.

ABSTRACT

From specific, national and global laws of identity for all indigenous groups and quilombolas indigenous groups in Brazil, indigenous groups and quilombolas of individuals are organized into a few groups. Such organization involves a management of visualities that configure the cultural difference for the internal and external legitimation of the groups. This research did not take place in the field of Education, Art and Visual Culture, developed from the knowledge of teachers/es, and leaders of Tiririca – a ‘theses’ project in Pernambuco. When considering that the work of building identities involves a perception of cultural difference, I ask: What are the educational intentions and the paths invented to investigate the processes of building identities on black, indigenous and quilombola identities? What are the visualities and counter-visualities associated with the ethnic groups of the sertão region of Itaparica in Pernambuco? In what ways do the productions made with tiririqueira women present, or not, processes of deconstruction of the colonial-modern-episteme? In what way can the relationships established by the tiririqueiras women provide learning in relation to themselves, others and the world? How to think about the practices and studies of Visual Culture in the face of the invisible of life? How does the transition between invisibility and visibility take place? The objective was to understand about the visibility regime developed for the conquest of rights that local school education operates. When considering principles of critical interculturality, the power relations between different social actors and in the production of knowledge are approached. Realizing the importance of Tiririca dos Crioulos in the creation of ‘indigenous quilombolas’ epistemologies, as well as the importance of art/education in the process of building identities, it reflects on cultural pedagogies in their practices of learning and teaching art that emerge from interactions social. It seeks to think about the art/education spaces that favor decolonial pedagogies from the strategies, practices and methodologies that emerge from the struggle pedagogies of Tiririca dos Crioulos. By carrying out a historical contextualization of the region, I trace how the coloniality of power acted, creating visualities and counter-visualities associated with ethnic groups, which were organized between indigenous and black people. In dialogue with some authors about the importance of imagery narratives undertaken in the construction of national identities, around ethnic-racial groups, I approach the naturalization of social inequalities through art. Visualities around the construction of the region's indigeneity are worked on, which reflect on perceptions about indigenous, black and quilombola identities, generating (or not) access to policies. I seek, based on a regime of visibility that occurs within the community, which are the forms of representation about being indigenous and quilombola that currently impact Tiririca dos Crioulos in the access to social rights. In the production of knowledge, I dedicate myself to the relationship with women, presenting the profile of the tiririqueiras to emphasize the importance of breaking with the discursive regime that silenced their voices. I present the training process with the teachers and young people, sharing the images around the construction of quilombola-indigenous identities to understand how the community narratives are managed in their visibility regimes, in the internal and external training processes, in search of to create a consensus that can influence the dynamics that involve ethnic-racial relations.

KEYWORDS: indigenousquilombo; critical interculturality; cultural pedagogies; decolonial pedagogies.

RESUMÉN

Con base en aparatos legales en contextos regionales, nacionales y globales, que comenzaron a garantizar derechos específicos y diferenciados a las poblaciones étnico-raciales en Brasil, algunos grupos indígenas y quilombolas del Nordeste se están organizando en torno a sus identidades. Tal organización implica la gestión de visualidades que se configuran en la diferencia cultural para la legitimación interna y externa de los grupos. Esta tesis se desarrolla en el campo de la Educación, el Arte y la Cultura Visual, involucrando la producción compartida de conocimiento con profesores, jóvenes y líderes de Tiririca dos Crioulos – una ‘quilomboindígena’ ubicada en Pernambuco. Al considerar que el trabajo de construcción de identidades implica la percepción de la diferencia cultural, me pregunto: ¿Cuáles son las intenciones educativas y los caminos que se inventan para indagar en los procesos de aprendizaje sobre las identidades negra, indígena y quilombola? ¿Cuáles son las visualidades y contravisualidades asociadas a las etnias de la región del sertão de Itaparica en Pernambuco? ¿De qué manera las producciones realizadas con mujeres tiririqueiras presentan, o no, procesos de deconstrucción del episteme-colonial-moderno? ¿De qué manera las relaciones que establecen las mujeres tiririqueiras pueden proporcionar aprendizajes en relación con ellas mismas, con los demás y con el mundo? ¿Cómo pensar las prácticas y estudios de Cultura Visual frente a lo invisible de la vida? ¿Cómo se produce la transición entre la invisibilidad y la visibilidad? El objetivo fue comprender sobre el régimen de visibilización desarrollado para la conquista de derechos que opera la educación escolar local. Al considerar principios de interculturalidad crítica, se abordan las relaciones de poder entre los diferentes actores sociales y en la producción de conocimiento. Al darse cuenta de la importancia de Tiririca dos Crioulos en la creación de epistemologías ‘indígenas quilombolas’, así como de la importancia del arte/educación en el proceso de construcción de identidades, reflexiona sobre las pedagogías culturales en sus prácticas de aprender y enseñar arte que emergen de interacciones social. Busca pensar los espacios de arte/educación que favorecen las pedagogías decoloniales a partir de las estrategias, prácticas y metodologías que emergen de las pedagogías de lucha de Tiririca dos Crioulos. Realizando una contextualización histórica de la región, trazo cómo la colonialidad. Realizando una contextualización histórica de la región, trazo cómo actuó la colonialidad del poder, creando visualidades y contra-visualidades asociadas a las etnias, que se organizaron entre indígenas y negros. En diálogo con algunos autores sobre la importancia de narrativas imaginarias emprendidas en la construcción de identidades nacionales, en torno a grupos étnico-raciales, abordé la naturalización de las desigualdades sociales a través del arte. Se trabajan visualidades en torno a la construcción de la indianidad de la región, que reflexionan sobre las percepciones sobre las identidades indígenas, negras y quilombolas, generando (o no) acceso a las políticas. Busco, a partir de un régimen de visibilidad que se da en el seno de la comunidad, cuáles son las formas de representación sobre el ser indígena y quilombola que actualmente impactan a Tiririca dos Crioulos en el acceso a los derechos sociales. En la producción de conocimiento, me dedico a la relación con las mujeres, presentando el perfil de las tiririqueiras para enfatizar la importancia de romper con el régimen discursivo que silencia sus voces. Presento el proceso de formación con los docentes y jóvenes, compartiendo imágenes en torno a la construcción de identidades quilombola-indígenas para comprender cómo se gestionan las narrativas comunitarias en sus regímenes de visibilidad, en los procesos formativos internos y externos, en busca de crear un consenso que pueden influir en las dinámicas que involucran las relaciones étnico-raciales.

PALABRAS-CLAVE: ‘quilomboindígena’; interculturalidad crítica; pedagogías culturales; pedagogías decoloniales.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Mapa que se encontra no livro ‘Tiririca dos Crioulos: um quilombo indígena’ (SÁ; SERRADELA; LÉO NETO, 2016), produzido com as professoras/es, crianças, lideranças e mais velhas/os da comunidade, no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’, realizada de 2014 a 2017, que possibilitou uma busca participativa das referências culturais locais.....	18
FIGURA 2	Fotografia de minha avó Zelma e minha mãe, Ana Maria do acervo pessoal. Autoria desconhecida, 1960, Barretos, São Paulo.....	29
FIGURA 3	Colagem de minha autoria, realizada com a foto dos fundadores da Tiririca dos Crioulos, Helena e Plínio Madeira, do acervo de Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto), uma das lideranças locais, composta juntamente com outras fotos tiradas ao longo das pesquisas de campo, e durante a ação ‘Do buraco ao mundo’, mapa de Milagres (CE) para Carnaubeira da Penha (PE), em alusão ao caminho feito por Plínio Madeira. A imagem de São João, de autoria de Lara Erendira Andrade, que é o padroeiro da comunidade, a qual possui mais de 200 anos e foi guardada pelo irmão de Helena.....	39
FIGURA 4	Localização regional da Tiririca dos Crioulos, com destaque para as serras do Arapuá, do Umã e o Quilombo de Conceição das Crioulas, próximo à cidade de Salgueiro. Mapa produzido no Google Earth.....	47
FIGURA 5	Mapa produzido com os dados da FUNAI, INCRA e Fundação Cultural Palmares sobre a presença de etnias indígenas e comunidades quilombolas nos sertões de Pernambuco, produzido por Samuel Gomes e editorado por mim no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’. 2017, Tiririca dos Crioulos.....	52
FIGURA 6	Colagem de minha autoria, de Mané Miguel do Nascimento e Isaura, pai e mãe de importantes lideranças locais que construíram e habitaram a Casa Grande do Marinheiro, como casa e espaço ritual, onde atualmente ocorrem diferentes eventos comunitários e que abriga o Canzuá do Velho Xangô, onde se encontra a imagem do Rei Malunguinho, do Preto Velho, Mãe Joana da Bahia e os maracás de importantes lideranças rituais do torégira, já falecidas. A serra ao fundo é a do Arapuá, de onde veio Mané Miguel para se casar com Isaura. Mané Miguel foi uma importante liderança na construção das experiências e identidades indígena e negras na comunidade, a partir dos rituais de torégira. Neste ano de 2022, Mané completa cem anos de seu nascimento.....	61
FIGURA 7	Colagem digital de minha autoria, realizada com a foto de Maria Gorda e família, do acervo pessoal de Mãezinha, uma de suas netas que se encontra na foto, primeira criança do lado esquerdo. A colagem envolveu imagens da máquina de costura de Maria Gorda, que se encontra atualmente no Museu comunitário, do Canzuá do Velho Xangô, e uma renda de crochê produzida pelas mulheres tiririqueiras. Maria Gorda foi uma importante liderança feminina, já falecida, mãe de Isaura e avó das atuais lideranças locais (Vera, Roberto e Dodô), que é discutida neste capítulo.....	82
FIGURA 8	Reunião da pesquisa de campo realizada em julho de 2019, quando o clima estava frio e chuvoso. Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos. Foto de Janaina.....	86
FIGURA 9	Reunião da pesquisa de campo realizada com as/os professoras/es do núcleo 6 da Organização Especial Escolar Indígena Pankará. Julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.....	87
FIGURA 10	Separação dos grupos para discussão dos principais problemas enfrentados naquele momento pela comunidade. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.	87
FIGURA 11	Discussão em grupo sobre os principais problemas enfrentados pela comunidade. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.....	87
FIGURA 12	Apresentação dos grupos com os problemas levantados. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.....	88
FIGURA 13	Apresentação dos grupos com os problemas levantados. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.....	88

FIGURA 14	Apresentação dos grupos com os problemas levantados. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.....	88
FIGURA 15	Participantes da reunião para elaboração de um plano de pesquisa colaborativa, que foi alterado com a pandemia do coronavírus. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020.....	96
FIGURA 16	Início da reunião para elaboração de um plano de pesquisa colaborativa. Pesquisa de campo realizada em janeiro 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.....	97
FIGURA 17	Início da reunião com uma rodada de saudação às pessoas mais velhas que são referência para professoras/es e lideranças. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.....	97
FIGURA 18	Reunião do grupo, na parte da frente da Escola Manuel Miguel do Nascimento, ao lado da Casa Grande. Pesquisa de campo realizada em janeiro 2020, Tiririca dos Crioulos.....	97
FIGURA 19	Aleksandra realiza o registro da reunião. Pesquisa de campo realizada em janeiro 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.....	98
FIGURA 20	Durante a reunião, participação de Sr. Chico. Pai de Aleksandra, na pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.....	98
FIGURA 21	Mulheres tiririqueiras responsáveis pela organização do almoço servido durante a reunião. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.....	98
FIGURA 22	Galega, mãe das jovens Kelly e Mariana, uma das participantes presentes na reunião. Pesquisa de campo realizada em janeiro, 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.....	99
FIGURA 23	Crianças desenham as/os mais velhas/os citadas/os durante a reunião como fontes de conhecimento das professoras/es, com a presença de Miúda, contramestre ritual do torégira. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.....	99
FIGURA 24	Imagem da Mãe Rainha que circula entre as casas das mulheres tiririqueiras. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, casa de Aleksandra Ana dos Santos Sá, Tiririca dos Crioulos.....	108
FIGURA 25	Foto de Maria Gorda, tirada do álbum fotográfico de sua neta conhecida como Mãezinha. Fotografada em 2012, na casa de Mãezinha, Tiririca dos Crioulos.....	110
FIGURA 26	Antes do início da novena Dona Maria de Ginu interage com as crianças. Pesquisa de campo realizada em janeiro 2020, Casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	115
FIGURA 27	Início da Novena de São Sebastião. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	115
FIGURA 28	O Novenário é puxado pelas bisnetas de Maria de Ginu, que são filhas de Aleksandra Ana dos Santos Sá, juntamente com outras jovens da comunidade. Pesquisa de campo realizada em janeiro 2020, Casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	116
FIGURA 29	Mulheres tiririqueiras que participaram da novena. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	116
FIGURA 30	Alcksandra e jovens puxam a novena. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	116
FIGURA 31	Da esquerda para a direita, Naninha, filha de Maria de Ginu, Maria de Ginu, Roberto e Dedé da Santa. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	117
FIGURA 32	Momento de concentração da novena. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	117
FIGURA 33	Jovens puxaram a novena com a utilização de um caderno, organizado por Roberto. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	117
FIGURA 34	Algumas jovens que se organizaram para puxar a Novena de São Sebastião. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	118
FIGURA 35	Momento da novena em que as participantes realizam uma volta em torno do mastro na parte externa da casa. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	118

FIGURA 36	Jovem responsável por conduzir o grupo e a flor em torno do mastro que se localiza na parte externa da casa. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	118
FIGURA 37	Ao final da novena. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.....	119
FIGURA 38	Esta colagem digital de minha autoria, contempla alguns fluxos materiais envolvidos na produção de conhecimento do Novenário de Nossa Senhora Santana, puxado por Miúda (FIGURA 56) à esquerda e por Cícera à direita, que são mãe e filha. Este Novenário é uma promessa de Cícera para a cura de um de seus filhos que sofre um acidente de moto e se encontra recuperado. Ao fundo da imagem está um “paredão” conforme é chamado, que consiste em uma caixa de som levada por um noiteiro, que na época era vereador do município para tocar as músicas de forró e piseiro no final do Novenário.....	124
FIGURA 39	Divulgação da programação de formação com as professoras/es, jovens e mais velha, da Tiririca dos Crioulos realizada no segundo semestre de 2021.....	135
FIGURA 40	Capa da divulgação da programação de oficinas oferecidas pelo projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO 2018.....	144
FIGURA 41	Programação de oficinas oferecidas pelo projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO 2018, da qual a Tiririca dos Crioulos participou como mediadora de uma das oficinas.....	145
FIGURA 42	Apresentação da Tiririca dos Crioulos na programação de oficinas oferecidas pelo projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO 2018.....	146
FIGURA 43	Contracapa da programação de oficinas oferecidas pelo projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO 2018.	147
FIGURA 44	<i>Print</i> do final da oficina ‘Piseiro na escola’, realizada na programação do projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO 2018.....	150
FIGURA 45	<i>Print</i> da avaliação da oficina ‘Piseiro na escola’, partilhada no grupo de WhatsApp do projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO 2018.....	151
FIGURA 46	<i>Print</i> da avaliação da oficina ‘Piseiro na escola’, partilhada no grupo de WhatsApp do projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO 2018.....	151
FIGURA 47	Helena e Plínio Madeira, um dos fundadores da Tiririca dos Crioulos. Acervo de Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto), autoria desconhecida. Tiririca dos Crioulos	156
FIGURA 48	Maria Gorda e família, importante liderança na articulação com as crianças para a feitura de um barreiro que ainda hoje abastece a comunidade. Acervo de Mãezinha. Autoria desconhecida. Tiririca dos Crioulos.	157
FIGURA 49	Manoel Miguel do Nascimento, importante liderança indígena Pankará que colaborou com a elaboração da condição indígena e atualização do torégira da Tiririca dos Crioulos. Acervo da família. Autoria desconhecida. Tiririca dos Crioulos.....	157
FIGURA 50	Isaura, mãe de importantes liderança da comunidade, companheira de Manoel Miguel, foi uma liderança ritual e comunitária que colaborou com a conservação do Centro Espírita. Acervo da família.....	158
FIGURA 51	João Manoel Barbosa, conhecido como Zé de Brígida, é um ancião importante por sua história de vida, que mostra, na compreensão da comunidade, os processos de resistência de seu povo. Nasceu em 1932 na Serra do Arapuá, Aldeia Oiti. Contam que ele se casou com Sergia da Tiririca dos Crioulos porque possuía uma burra que tinha boa aparência e isso representava boa condição financeira. Ele é benzedor, reza de quebranto e outros males. Foto de Carmelo Fioraso, no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’. Tiririca dos Crioulos.....	158
FIGURA 52	Maria Raimunda da Conceição, conhecida como Maria de Anísio, é a mulher mais velha da comunidade considerada uma mulher batalhadora que as professoras admiram. Foto de minha autoria realizada em 2012. Tiririca dos Crioulos.....	159
FIGURA 53	Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), liderança ligada a educação escolar, atualmente aposentada. Foi professora das professoras atuais. Atuou na Educação Escolar local de 1994 a 2018. A casa ao fundo é a Casa Grande do Marinheiro, local de seu nascimento e de grande sociabilidade. Foto de minha autoria, realizada em 2012. Tiririca dos Crioulos.....	159

FIGURA 54	Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto), coordenador do território e liderança ritual. Um dos filhos que acompanhou Manoel Miguel do Nascimento em suas atuações como liderança política e ritual. Uma das pessoas mais influentes nas tomadas de decisões da Tiririca dos Crioulos, que devido ao glaucoma, vive atualmente um processo de perda da visão. Foto de minha autoria, realizada em 2012. Tiririca dos Crioulos.....	160
FIGURA 55	Maria Virgilina da Conceição, conhecida como Maria de Ginu, nascida em 1934 na Tiririca dos Crioulos, teve cinco maridos e cinco filhos, que aprendeu a benzer com 13 anos. É parteira, foi responsável pelo Novenário de São João e atualmente é responsável pelo Novenário de São Sebastião com sua neta Alecksandra e suas bisnetas. Foto de Lara Erendira Andrade, 2015. Tiririca dos Crioulos.....	160
FIGURA 56	Desenho de Francisca Maria da Conceição, conhecida como Miúda, realizado por Andressa, jovem de 13 anos filha de Alecksandra, durante a pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, na Casa Grande, Tiririca dos Crioulos, em atividade de elaboração de desenhos das mais velhas/os que foram citadas/os na reunião como referência das professoras/es. No desenho Andressa escreve, Dona Miúda e a representa com um vestido de manga da cor rosa estampado com flores, que possui uma gola de cor branca com três botões, possui um brinco de pedras penduradas e a face com expressões de idade levemente sorridente. Miúda é contramestra ritual, agricultora e puxadeira do Novenário de Santana.....	161
FIGURA 57	Canzuá do Velho Xangô, espaço ritual que também é o Museu comunitário que está localizado no Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, espaço zelado por Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto). Autorretrato da equipe de pesquisa da ação ‘Do buraco ao mundo’, realizada em 2017 a partir da pesquisa dos objetos do museu. Esta foto foi ocultada da curadoria para a arte de outdoor em função de tornar visível a religiosidade da umbanda realizada por algumas pessoas da comunidade.....	162
FIGURA 58	Museu do Futebol Douglas Bandeira do Nascimento, localizado na Aldeia Riacho do Olho D’Água, foi fundado por Douglas, que é filho de Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto) e neto de Manoel Miguel do Nascimento, professor de artes do Núcleo 6 da Organização Escolar Especial Indígena Pankará. O museu foi inaugurado em 1998, com as premiações do Time de Futebol Bandeirantes Futebol Clube, time da Tiririca dos Crioulos, e possui peça vinculadas à construção das identidades ‘quilomboindígenas’. Foto de Carmelo Fioraso, no contexto da ação “Do buraco ao Mundo”	162
FIGURA 59	Imagem de São João Batista, padroeiro da comunidade, que se encontra na Igreja de São João Batista e possui cerca de 200 anos. Foi zelada pelo irmão de Helena e quando a capela que a guarda caiu, antes da construção da atual Igreja, foi guardada na casa de Maria de Ginu. Foto de Lara Erendira Andrade, no contexto da ação ‘Do Buraco ao Mundo’, 2015. Tiririca dos Crioulos.....	163
FIGURA 60	Cenas do novenário de São Sebastião, realizado em janeiro de 2020 na casa de D. Maria de Ginu. Este novenário era realizado por Maria Gorda e que desde de 2018, vem sendo retomado pela comunidade, destacando a presença das jovens tiririqueiras na condução da novena. Foto de minha autoria. Tiririca dos Crioulos.....	164
FIGURA 61	Imagem do altar de Nossa Senhora Santana, durante no Novenário realizado em julho de 2019. Foto de minha autoria. Tiririca dos Crioulos.....	164
FIGURA 62	Visita ao Terreiro do Mestre Bonito, realizada em 2013, para a nomeação de lideranças infantis. Este terreiro é importante para a construção da memória coletiva, que envolve ocupação e relação territorial, na construção de conhecimentos que envolvem o torégira e os trabalhos dirigidos por Manoel Miguel do Nascimento e seu irmão Antônio Miguel do Nascimento, de 1940 a 1980. Foto de Caju (Nivaldo Aureliano Léo Neto). Tiririca dos Crioulos.....	165
FIGURA 63	Foto das crianças da escola Manoel Miguel do Nascimento, realizada em 2013, quando fui pedir autorização da Associação Remanescentes do Quilombo Tiririca (AREQTI) para a realização da pesquisa de mestrado e ação ‘Do Buraco ao Mundo’. Atualmente essas crianças são jovens de 16 a 21 anos. Esta foto representa para mim a relação de uma década com a Tiririca dos Crioulos, que me permitiu acompanhar o crescimento dessas crianças. Foto de minha autoria. Tiririca dos Crioulos.....	165

FIGURA 64	Foto realizada no contexto da ação ‘Do Buraco ao Mundo’, após um final de semana de reuniões para a elaboração do Documento Sonoro ‘Tiririca dos Crioulos: Benditos dos santos e Linhas de Toré e Gira’. Revela a interculturalidade da composição da equipe envolvendo crianças, jovens, professoras/es, lideranças, mais velhas/os e colaboradoras/es da comunidade. Autorretrato, 2015. Tiririca dos Crioulos.....	166
FIGURA 65	Exposição de objetos escolhidos para a Exposição ‘Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na Luta’, montada na Escola Manoel Miguel do Nascimento, para a troca de saberes sobre os objetos. Foto de Carmelo Fioraso, no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’. 2017. Tiririca dos Crioulos.....	167
FIGURA 66	Atividade da ação ‘Do buraco ao mundo’ mediada por Alexandre Gomes, com Dioclésio Manoel do Nascimento (Roberto), jovens e crianças da comunidade, na Escola Manoel Miguel do Nascimento, que favoreceu processo de mediação sobre os objetos e histórias de vida. Foto de Carmelo Fioraso 2017, Tiririca dos Crioulos.....	167
FIGURA 67	Desenho da Serra do Melado, onde se localiza o Terreiro do Mestre Bonito e onde nasceu Maria de Gínu, realizado por crianças da escola Manoel Miguel do Nascimento, a partir das pesquisas desenvolvidas pelas professoras/es no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’ (2014-2017). O desenho fez parte da exposição ‘Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta’, realizada em João Pessoa/PB, Recife/PE e na comunidade em 2017.....	168
FIGURA 68	Desenho de um importante poço artesiano, chamado carinhosamente por DEPA, que significa Departamento Estadual de Poços Açudagem. Foi construído em 1970, por meio das articulações estabelecidas por Manoel Miguel do Nascimento. Desenho produzido pelas crianças da escola a partir da pesquisa desenvolvida pelas professoras/es no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’ (2014-2017). O desenho fez parte da exposição ‘Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta’, realizada em João Pessoa/PB, Recife/PE e na comunidade em 2017.....	168

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1	Descrição das atividades <i>on-line</i> realizadas com as professoras, jovens e mais velha, no segundo semestre de 2021.....	136
----------	--	-----

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

AIS	Agente Indígena de Saúde
APOIME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
AREQUITI	Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca
A.R.Q	Área Remanescente de Quilombo
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior
CCLF	Centro de Cultura Luiz Freire
CE	Ceará
CEBs	Comunidade Eclesiais de Base
CIP	Comunidade Indígena Pankararu
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CPT	Comissão Pastoral da Terra
COVID-19	Corona virus disease
COP26	Conferência Mundial do Clima
DSEI-SESAI	Distrito Sanitário Especial Indígena de Pernambuco – Secretaria de Saúde Indígena
FAC/GO	Fundo de Arte e Cultura de Goiás
FCP	Fundação Cultural Palmares
FMI	Fundo Monetário Internacional
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNARTE	Fundação Nacional de Arte
FUNDAJ	Fundação Joaquim Nabuco
FUNDARPE	Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco
GO	Goiás
IAP	Investigação ação participativa
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
INCRA	Instituto de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LAPA	Laboratório de Antropologia do Progr. Pós-Graduação em Antropologia
MinC	Ministério da Cultura
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial de Saúde
OOEIP	Organização Especial Escolar Indígena Pankará
ONG	Organização não Governamental
PB	Paraíba
PE	Pernambuco
PPGA/UFPB	Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal da Paraíba
SEDUC/PE/GRE /Floresta	Secretaria Estadual de Educação/Gerência Regional de Educação de Floresta
REPEP	Rede Paulista de Educação Patrimonial
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
T.I. Pankará	Território Indígena Pankará
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1 - CONTEXTUALIZAÇÃO DA TIRIRICA DOS CRIoulos: AS VISUALIDADES INDÍGENAS E QUILOMBOLAS DA REGIÃO.....	39
1.1 A racialização da população mundial e suas implicações para a Tiririca dos Crioulos.....	40
1.2 Redes de sociabilidade entre indígenas e negros.....	46
1.3 A etnologia indígena do Nordeste: colonialidade do poder e etnogêneses.....	53
1.4 As visualidades e contravisualidades a serem consideradas nas relações interculturais críticas com a Tiririca dos Crioulos.....	56
CAPÍTULO 2 - ARTE E ESTÉTICA COMO INSTRUMENTOS DE COLONIALIDADE: AS IMAGENS DA DIFERENÇA NEGRA, INDÍGENA E QUILOMBOLA.....	61
2.1 Imagens da diferença.....	62
2.2 As visualidades que configuram a naturalização de posições desiguais na construção de identidades nacionais.....	64
2.3 Autoctonia nordestina: a construção de autoimagens indígenas e quilombolas	68
2.4 As identidades negras, quilombolas e indígenas na garantia das políticas de saúde: o problema da indianidade negra.....	75
CAPÍTULO 3 - MULHERES TIRIRIQUEIRAS: NARRATIVAS DE SI EM BUSCA DE EPISTEMOLOGIAS QUILOMBOLAINDÍGENAS.....	82
3.1 A autopercepção das mulheres negras, indígenas e quilombolas da Tiririca dos Crioulos.....	83
3.2 Narrativas de si das mulheres e jovens tiririqueiras: as imagens das identidades negras, indígenas e quilombolas.....	93
3.3 Interculturalidade crítica na produção partilhada de conhecimento: raça, gênero e poder.....	94
3.4 Padrões eurocêntricos no manejo do conhecimento.....	102
3.5 Paradigmas epistemológicos na produção de conhecimento.....	105
3.6 Os novenários de santas e santos católicos: outras pedagogias tiririqueiras e crioulas	107
3.7 Epistemologias quilombolaindígenas: o trânsito das mulheres tiririqueiras....	119
CAPÍTULO 4: VAMOS MOVENTE! REGIMES DE VISIBILIDADE QUILOMBOLAINDÍGENA NA PRODUÇÃO PARTILHADA DO CONHECIMENTO.....	124
4.1 Artefatos quilombolaindígenas: práticas e saberes que impactam a reconstrução da memória coletiva e nossas realidades.....	126
4.2 Pedagogias culturais na relação com o projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes'	142
4.3 Pedagogias culturais, decoloniais e epistemologias 'quilomboindígenas' no regime de visibilidades da Tiririca dos Crioulos.....	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	171
REFERÊNCIAS.....	185

INTRODUÇÃO

A partir da Constituição Federal de 1988 se inaugura no Brasil a possibilidade de acesso a direitos sociais para determinados segmentos da população brasileira que historicamente foram negligenciados e desfavorecidos, como populações indígenas, negras e quilombolas, inferiorizadas por suas diferenças étnico-raciais e estabelecidas pelos processos de hierarquização que organizaram a realidade moderna, colonial ocidental.

Em 2003 o Brasil se tornou signatário da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), reconhecendo direitos específicos para povos e comunidades tradicionais que apresentam uma distintividade em relação à sociedade nacional.

A partir desses aparatos legais foram criados contextos regionais, nacionais e internacionais possíveis para a afirmação de identidades e emergências étnicas diferentes dos padrões de civilização moderno colonial capitalista, possibilitando uma forma de resolver problemas existenciais – tais como o acesso a território, saúde e educação, e, portanto, a melhores condições de vida – por meio das políticas de identidades.

A partir dessa perspectiva, a construção de identidades se torna uma forma de organização social, que demanda a elaboração de memórias, histórias de vida, territorialidades e redistribuição de recursos, em um processo constante de delimitação de uma diferença cultural – também chamada por Barth (1998) de ‘fronteiras étnicas’ – que justifique o acesso ao direito específico e diferenciado. Tais construções envolvem imagens, narrativas e performances que criam a ideia de uma diferença cultural que precisa ser legitimada dentro e fora dos grupos étnicos para que ocorra o acesso aos direitos.

Conforme trabalhado por Albuquerque (2011), em sua tese sobre o regime imagético Pankararu, as identidades e autoimagens emergem das relações interculturais e da percepção que as pessoas envolvidas nas relações possuem sobre a diferença. Portanto, o trabalho com a construção de identidades envolve a percepção sobre a diferença cultural e como ela é experienciada pelas envolvidas, a partir de negociações de símbolos que apontam limitações e/ou possibilidades dessas imagens sobre a diferença.

A tese que aqui se apresenta ocorre no campo da Arte e Cultura Visual e compõe a linha de pesquisa Educação, Arte e Cultura Visual. Envolve a produção partilhada de conhecimento, que ocorre ao longo das relações interculturais estabelecidas com a Tiririca dos Crioulos – uma comunidade com 200 habitantes que desde 2010 se autodenomina um

‘quilomboindígena’, localizada no sertão de Itaparica, estado de Pernambuco, Brasil. Adotei a escrita do termo ‘quilomboindígena’, sem o hífen, para reescrever as palavras que dizem respeito aos processos identitários da Tiririca dos Crioulos, compostos por coleções de encruzilhadas que desafiam os processos de aprisionamento das categorias, que apresentam polarização.

Conforme pontuado, a organização social baseada nas identidades indígenas, negras e quilombolas demanda da Tiririca dos Crioulos, e outros grupos étnicos um investimento na elaboração de narrativas históricas, imagens da diferença e memórias para a construção de um argumento jurídico e uma distintividade étnica que justifique o acesso aos direitos.

No processo de tornar visível as identidades locais, toda a construção do regime de visibilidade passa pela escola local de Ensino Fundamental, chamada ‘Manoel Miguel do Nascimento’, localizada ‘no coração da comunidade’, conforme disse uma importante liderança, nominada Dalva Lúcia do Nascimento e conhecida como Verinha (FIGURA 53). Alguns/as professores/as são personagens da escola que também estão ligados/as ao complexo ritual católico afroindígena da comunidade. A partir da Educação Escolar Indígena Diferenciada se realiza o ‘resgate’ da memória social, possibilitando movimentar o regime de visibilidade das identidades dentro da comunidade.

São as professoras/es junto com as crianças e jovens que reconstroem esses referenciais identitários no campo da arte/educação (FIGURAS 67 e 68). Para Barbosa (2009) a arte/educação se encontra nas representações institucionais de museus, centros culturais, escolas e organizações sociais, sendo realizadas na perspectiva de reconstrução social e mediação.

O trabalho com as crianças no qual a escola opera com a arte/educação é um trabalho de visibilidade da identidade, codificação da imagem da diferença, dos quais se destaca a identificação do torégira como um trabalho religioso legítimo, fruto da mistura indígena e quilombola. Em diálogo com Barbosa (2009), ocorre a busca por influenciar positivamente no desenvolvimento cultural das/os estudantes pelo ensino e aprendizagem da arte a partir de um repertório específico e diferenciado da cultura local.

O torégira foi o tema da minha dissertação com a Tiririca dos Crioulos, realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), na qual busquei compreender as dinâmicas de cuidado entre diferentes

materiais e o processo de afirmação de identidades que reverbera do complexo ritual local chamado de torégira.

Conforme pontua na dissertação (SERRADELA, 2016), o torégira é um ritual de cunho religioso realizado na última sexta-feira do mês que ora se aproxima e ora distancia aspectos do universo católico afroindígena, dependendo das relações traçadas pelas lideranças, além de possibilitar experiências potenciais e relações de cuidado entre humanos, plantas e entidades. Historicamente tal ritual foi adaptado às situações sociais e aos fluxos materiais desta localidade, podendo gerar bem-estar e o enfrentamento de alguns problemas da vida (SERRADELA, 2016). O torégira expressa a elaboração das identidades étnicas que foram e são associadas à atributos negativos e que são ressignificadas através da articulação das identidades, a partir do acesso às políticas públicas ligadas à demarcação territorial e à salvaguarda do Patrimônio Cultural. Nesta tese o torégira é considerado uma categoria estética com possibilidades e limitações que surgem em torno das simbologias do catolicismo, da umbanda e da jurema indígena, geridas conforme as situações (FIGURAS 49, 50, 51, 54, 55,56, 59, 60, 61, 62, 67).

A legitimidade do torégira aparece no ambiente da escola, na formação da defesa de uma especificidade, analisada de uma maneira positiva e não negativa. As/os operadoras/es dessa reconfiguração (professoras/es e lideranças) são aquelas que estão mais instrumentalizados para lidar com o debate, com o poder público, como os órgãos da FUNAI, a Fundação Cultural Palmares (FCP) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Cabe destacar a presença dos espaços culturais distribuídos na comunidade como: dois museus comunitários, o Museu do Futebol (FIGURA 58) e o Museu do Canzuá do Velho Xangô, de cunho religioso (FIGURA 57). Também alguns espaços culturais importantes, como a Casa Grande do Marinho (FIGURA 53), uma casa histórica que foi de Manoel Miguel, uma importante liderança já falecida (FIGURA 49), e que abriga a cozinha da escola na produção da merenda escolar. Lá é onde são realizadas as reuniões da Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca (AREQUITI), alguns novenários e o ritual da última sexta-feira do mês. Há a Igreja de São João Batista, padroeiro da comunidade (FIGURA 59), a Igreja de Nossa Senhora Santana (FIGURA 61), a escola já citada anteriormente, além do Terreiro do Mestre Bonito (FIGURA 62), localizado na Serra do Melado (FIGURA 67).

Estes espaços formam um território educativo (FIGURA 1), em diálogo com a educação escolar, possibilitando muitos itinerários formativos, facilitados não somente pelas/os professoras/es, mas também por lideranças, mais velhas/os e entidades do complexo ritual local, todas consideradas sábias. Portanto, a arte/educação realizada na Tiririca dos Crioulos aborda os componentes específicos da pedagogia baseada na comunidade, por meio de vivências que possuem a comunidade como fonte de ação pedagógica (DANIEL, 2005). Nesta perspectiva, a arte/educação também pode ser considerada epistemologia da arte ao investigar os modos de aprender arte em ambientes escolares e não escolares (BARBOSA, 2014).



Figura 1 - Mapa que se encontra no livro 'Tiririca dos Crioulos: um quilombo indígena' (SÁ; SERRADELA; LÉO NETO, 2016), produzido com as professoras/es, crianças, lideranças e mais velhas/os da comunidade, no contexto da ação 'Do buraco ao mundo', realizada de 2014 a 2017, que possibilitou uma busca participativa das referências culturais locais.

São considerados os saberes e as práticas que são desenvolvidos a partir dos processos de interação social, em diálogo com a noção de ‘pedagogias culturais’, que podem ocorrer “[...] em espaços públicos, em sítios digitais, transdisciplinares ou pós/anti disciplinares, não necessariamente em instituições educacionais” (TOURINHO; MARTINS, 2015, p. 35). Tal compreensão de pedagogia atravessa diferentes cenários, manifestações e formas de conhecimento que envolvem diferentes fluxos materiais em situações pedagógicas, convidando-nos para participar das práticas de produção cultural partilhadas no cotidiano (TOURINHO; MARTINS, 2015).

Ao refletir sobre o cotidiano do ‘ensinaraprender’, Tourinho e Martins (2015), pensam a educação a partir do par experiência/sentido, em um emaranhado de práticas teóricas que se cruzam, advindas das relações sociais e de diferentes lugares – como da formação acadêmica, das pedagogias culturais, das políticas de governo, dos movimentos sociais, das pesquisas em educação, das mídias, das vivências em diferentes lugares (TOURINHO; MARTINS, 2015).

Ao sintonizar com as premissas dos Estudos Culturais, os autores oferecem uma perspectiva de educação que destaca a possibilidade de diferentes culturas configurarem relações pedagógicas através das próprias relações; e como elas mostram caminhos, modos de aprender e ensinar (TOURINHO; MARTINS, 2015). Sobre este modo de pensar pedagogia, os referidos autores refletem que

[...] este modo de pensar a pedagogia confere importância especial às relações sociais, ao cotidiano, à construção de significados como um tipo de ação social, promovendo uma maneira dinâmica de conceber e conceituar interações sociais como possibilidades de aprendizagem. (TOURINHO; MARTINS, 2015, p. 34).

No entanto as pedagogias culturais não estão restritas às comunidades e territórios tradicionais, são pedagogias desenvolvidas por meio de artefatos culturais que envolvem a mídia, as culturas populares, as grandes corporações as quais influenciam no que desejamos, pensamos, fazemos, ensinando visões de mundo, valores e comportamentos que são socialmente aceitos ou não (ANDRADE, 2016, p. 109). Ao articular a produção cultural como forma de conhecimento e educação, da qual devemos atentar para a naturalização dos

estigmas e preconceitos, são reconhecidos diferentes lugares pedagógicos que exercem influência sobre a formação de identidades (TOURINHO; MARTINS, 2015).

Portanto, o recurso da interação social pode apresentar modos de educação, a partir das pedagogias culturais, que se apresentam nos ambientes da arte e educação, possibilitando uma formação no campo dos agenciamentos simbólicos e das produções culturais que caracterizam o mundo (TOURINHO; MARTINS, 2015).

Ao perceber a importância da Tiririca dos Crioulos e de seu território como infraestrutura, sociabilidades de diferentes fluxos materiais, na produção de significados, conhecimentos e dignidades, mais especificamente sobre as epistemologias da arte, por meio das possibilidades de aprender e ensinar em diferentes espaços, assim como sua importância no processo de construção de identidades, recorro às ‘pedagogias culturais’ de onde são elaboradas as ‘pedagogias decoloniais’, para acesso a melhores condições de vida.

As produções artísticas que envolvem os processos de afirmação étnica, bem como as produções que estão distribuídas no cotidiano do território, movimentam mídias que são artefatos culturais como imagens, práticas, registros, que educam processos de descolonização de nossas formas de saber, ser, viver, fazer, possibilitando a valorização de epistemologias quilombolaíndigenas. Conforme aponta Walsh (2013):

[...] não existe um estado nulo de colonialidade, mas sim posturas, posicionamentos, horizontes e projetos de resistir, transgredir, intervir, insurgir, criar e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de lutar contínuo pelo qual se identifica, visibiliza e incentiva “lugares” de exterioridade e construção de alter-(n)ativa. (WALSH, 2013, p. 25).

Portanto, o decolonial é considerado um projeto de vida que procura tornar visível a construção de alteridades. Busco pensar os espaços de arte/educação que favorecem as pedagogias decoloniais na Tiririca dos Crioulos, a partir das estratégias, práticas e metodologias, das pedagogias de luta, conforme trabalhadas por Walsh (2013), empenhadas para resistir e subverter a dominação, para seguir vivendo decolonialmente apesar do poder colonial.

Refiro-me especialmente às pedagogias relacionadas às maneiras de empreender um repertório de imagens, narrativas, performances e outros artefatos culturais no regime de visibilidades que permitem interações sociais e acesso a direitos. Assim, as lutas sociais da

Tiririca dos Crioulos são consideradas cenários pedagógicos, que emergem da organização social por meio da elaboração de identidades, permitindo ações voltadas para a educação da cultura visual na perspectiva de mudança social.

O 'quilomboindígena' foi construído historicamente em oposição as imposições da colonialidade do poder na consolidação de um projeto de civilização e realidade, como será tratado no primeiro e segundo capítulos. Portanto, a construção de um argumento de distintividade envolve uma disputa de narrativas históricas e de 'projetos de mundo-vida' na forma como podemos (ou não) ser, saber, estar, fazer e viver (WALSH, 2013, p. 28). Em diálogo com o feminismo comunitário (PAREDES, 2008), a tese envolve a reconstrução da memória coletiva/social de longa duração, como prática decolonial desde as experiências das mulheres tiririqueiras.

O feminismo comunitário é uma proposta teórica, social e prática para combater o patriarcado, colonial, capitalista, desenvolvido por mulheres indígenas Aymara, da Bolívia (PAREDES, 2008). A autora ressalta que a América Latina, desde os anos 1980, após a chamada Guerra Fria, vem sendo um espaço de intervenção transnacional, do Banco Mundial e do Fundo Monetário internacional (FMI), para a exploração dos recursos naturais e da força de trabalho da população, os quais atualizam os processos de colonização da região.

O que se conhece como América, segundo o feminismo comunitário, era as terras de Abya Ayla, onde o processo de colonização promoveu uma redução do 'tempo da memória larga' dos povos americanos, inserindo-o no passado do tempo linear para favorecer a narrativa moderna-colonial sobre a consolidação do capitalismo. Nessa perspectiva de tempo, as comunidades tradicionais foram colocadas no passado, consideradas atrasadas, primitivas e selvagens em relação a uma ideia de civilização humana universal (PAREDES, 2008).

A recuperação da memória coletiva, ou a reconstrução crítica da memória coletiva na América Latina, conforme Marín (2013), surgiu no final dos anos de 1970, com aportes da investigação-ação participativa (IAP) e da educação popular, mostrando a possibilidade de produzir conhecimento desde a práxis política e ética, assim como desde diversos saberes dos segmentos populares (MARÍN, 2013). Desta forma, segundo a autora destaca, a partir de outras referências teórico-metodológicas foram construídas outras narrativas históricas, que deram forma dissidente às narrativas oficiais, apresentando a configuração de um pensamento crítico. Em diálogo com tal abordagem, esta tese faz parte dos projetos que,

conforme a referida autora, envolvem a memória coletiva, pensados como práticas decoloniais (MARÍN, 2013).

Considero, a dívida histórica que temos com as populações indígenas e negras pelo silenciamento de seus conhecimentos, colaborando com a reconstrução da memória crítica dos grupos étnicos do Nordeste, em especial da Tiririca dos Crioulos e o rompimento dos regimes que invisibilizam as mulheres negras, indígenas e não-brancas. Silva (2018) recomenda construir outros modos de vida a partir do reconhecimento e da valorização de outros conhecimentos, que encontram ressonância com as epistemologias do sul tratadas pela autora em diálogo com Boaventura de Souza Santos (SANTOS, 2002; CICLO UFMG, 90..., 2017), as quais destacam formas de conhecimento desenvolvidas por grupos que sofreram as opressões do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado (SILVA, 2018).

No caso da tese, há o Interesse pelas pedagogias relacionadas as formas de empreender um repertório de visualidades que torna visível as identidades quilombolaindígenas, ou seja, que movimentam o regime de visibilidades da Tiririca dos Crioulos permitindo (ou não) interações sociais e acesso à direitos.

Não se trata de uma pesquisa sobre esta comunidade, mas uma produção partilhada com as mulheres cisgênero, na sua maioria professoras, jovens e lideranças autodenominadas negras, indígenas e quilombolas, partindo de reflexões sobre as autoimagens da Tiririca dos Crioulos que são geradas no processo de construção das identidades produzidas ao longo das relações interculturais. A tese é uma reflexão sobre o próprio desenrolar das relações interculturais na produção de conhecimento, a partir de perspectivas decoloniais, apontando as possibilidades e limitações que emergem das situações étnico-raciais, considerando a autopercepção das/os moradoras/es da comunidade.

O objetivo da pesquisa, portanto, foi compreender com as professoras/es, jovens e liderança da Tiririca dos Crioulos, o regime de visibilidade que a Educação Escolar opera para a conquista de direitos a partir da elaboração de identidades quilombolaindígenas.

Indago, nesta tese, quais são as intenções educativas e os caminhos inventados para investigar processos de aprendizagens sobre as identidades negras, indígenas e quilombolas? Quais são as visualidades e contravisualidades associadas aos grupos étnicos da região do sertão de Itaparica, em Pernambuco? De que maneiras as produções elaboradas com as mulheres tiririqueiras apresentam, ou não, processos de desconstrução da episteme-moderno-colonial? De que forma as relações estabelecidas pelas mulheres tiririqueiras

podem proporcionar aprendizagens em relação a si, aos outros e ao mundo? Como pensar as práticas e estudos da Cultura Visual frente ao invisível da vida? Como se dá a passagem entre invisibilidade e visibilidade?

Eu sou uma personagem externa que cheguei na Tiririca dos Crioulos há dez anos atrás, junto com as políticas territoriais e patrimoniais, inserindo-me nos processos educativos da comunidade, possibilitando, com a arte/educação, a construção de materiais e obras artísticas educativas com as crianças (FIGURA 63), jovens, professoras/es, lideranças e mais velhas/os.

Ao considerar a atuação com a Tiririca dos Crioulos há uma década, percebo uma escala geográfica que vem se ampliando, ao longo dos anos, atravessando os estados de Pernambuco, Paraíba, Goiás e Distrito Federal. Ao promover processos de formação mediados pelas professoras/es, lideranças, mais velhas/os e jovens da Tiririca dos Crioulos, para não-indígenas e não-quilombolas interessados na troca de saberes, as atividades realizadas fortalecem o engajamento na educação antirracista e na reparação social, em ações relacionadas a processos de reconhecimento e distribuição de renda. E, conseqüentemente, possibilitando o engajamento na luta por direitos e o fortalecimento da sociedade global política (MIGNOLO, 2009), estabelecendo formas de organização, solidariedade e cooperação.

Nesta tese, levo em consideração os princípios da interculturalidade crítica acumulados na América Latina, conforme trabalhado por Candau (2013). Para a autora a experiência de escolas interculturais indígenas desenvolvidas no continente inclui uma nova dimensão sobre a ideia de cultura no espaço escolar. Identifico-me com o que a autora chama de 'terceira etapa' de desenvolvimento da educação escolar indígena (após 1970) a respeito de experiências protagonizadas por lideranças comunitárias, em associações com universidades e setores progressistas da igreja católica, os quais promoveram a produção de materiais didáticos específicos (CANDAU, 2013).

Parto da consideração da discriminação racial presente nas sociedades latino-americanas e do combate às relações raciais baseadas na cordialidade, conforme aponta Candau (2013) com a 'democracia racial' a partir do trabalho com as imagens e narrativas que ressignificam os processos de racialização de população negras, indígenas e quilombolas, como a Tiririca dos Crioulos. A autora compartilha que,

En la perspectiva de la educación intercultural, podemos señalar como contribuciones especialmente significativas: la denuncia de las diferentes manifestaciones de la discriminación racial presentes en las sociedades latinoamericanas y el combate a la ideología del mestizaje y de la “democracia racial”, que todavía configuran los imaginarios sociales sobre las relaciones sociales y raciales mantenidas entre diferentes grupos presentes en las sociedades latinoamericanas, caracterizándolos por la cordialidad. Se elimina, así, el conflicto, perpetuándose estereotipos y prejuicios. (CANDAU, 2013, p. 148-149).

Outro princípio considerado nesta tese dialoga com a educação popular tratada por Candau (2013) acerca da intrínseca articulação entre os processos educativos e os conceitos socioculturais em que estes se situam, colocando, assim, os universos culturais dos atores implicados no centro das ações pedagógicas. E, por fim, considero o impacto da interculturalidade para as políticas públicas, ao fortalecer as contribuições multiétnicas, pluriculturais e multilíngues das sociedades, para que as políticas públicas ligadas à educação possam incorporar a perspectiva intercultural (CANDAU, 2013).

Sob a perspectiva da interculturalidade crítica (CANDAU, 2013) abordo as relações de poder estabelecidas entre diferentes atores sociais da região, na relação com a Tiririca dos Crioulos e ao longo da produção de conhecimento, destacando as diferenças e desigualdades construídas ao longo da história. Para Candau (2013) a interculturalidade crítica:

Se trata de cuestionar las diferencias y desigualdades construidas a lo largo de la historia entre diferentes grupos socioculturales, étnico-raciales, de género, orientación sexual, entre otros. Se parte de la afirmación de que la interculturalidad apunta para la construcción de sociedades que asuman las diferencias como constitutivas de la democracia y sean capaces de construir relaciones nuevas, verdaderamente igualitarias entre los diferentes grupos socioculturales, lo que supone empoderar aquellos que fueron históricamente considerados inferiores. (CANDAU, 2013, p. 151).

Há uma preocupação, nesta tese, em apontar caminhos alternativos para caminhar de maneiras diferentes do caráter monocultural e ocidentalizante que dominou o continente latino-americano, conforme diz Candau (2013). Ao pontuar o caráter colonial das sociedades latino-americanas, em especial nas dinâmicas de colonialidade que repercutem em nossas percepções (e construção) de autoimagens e realidades, em diálogo com Quijano (2014), a tese demanda uma reconstrução epistêmica.

A relação com a Tiririca dos Crioulos teve início no ano de 2012, na produção de conhecimento e obras artísticas educativas. No primeiro momento em que estive na comunidade, acompanhada pelas antropólogas que realizaram o relatório de delimitação territorial para o INCRA, colaborei na realização das oficinas de formação voltadas para professoras/es locais com o objetivo de produzir dados para o referido relatório antropológico. Em especial, trabalhei na produção de um documentário, intitulado 'Tiririca dos Crioulos - um quilombo indígena'¹, realizado juntamente com Lara Erendira Andrade.

Em 2014 iniciei o mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), que resultou na dissertação intitulada 'Torégira: performance ritual em um quilombo-indígena' (SERRADELA, 2016). O objetivo foi compreender as dinâmicas de cuidado entre diferentes materiais (INGOLD, 2012b) e o processo de reafirmação étnica que reverberam do complexo ritual local.

Conforme aponto na minha dissertação, interessei-me pelo ritual de cunho religioso chamado de toré e gira, que dinamiza e cria condições de possibilidade para uma experiência que permite a comunicação com entidades chamadas de encantos de luz e orixás, na qual a ingestão de bebidas feitas com a casca da raiz da jurema e a cachaça, bem como a realização de cantos e danças, possibilitam um espaço terapêutico que auxilia na saúde individual e do grupo (SERRADELA, 2016). Realizado mensalmente, às sextas-feiras, no Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô e localmente chamado de 'toré', 'gira' e 'ritual', possui relações que ora aproxima e ora distancia práticas e crenças do universo católico afroindígena, envolvendo pessoas da comunidade e de fora². Manifesta-se através de processos rituais e seus percursos terapêuticos cotidianos, irradiando para as aulas na escola e para a elaboração de performances internas e externas à comunidade, manifestando uma relação do ritual com a organização social do grupo (SERRADELA, 2016).

A dissertação apresenta proposta etnográfica que articula arte e antropologia através da mediação das relações interétnicas por meio de interações artísticas e da organização dos dados através do uso de imagens, produzidas pelas/os próprias/os interlocutoras/es e outras/os pesquisadoras/es. Interações artísticas que ampliaram as narrativas etnográficas, as possibilidades de relações com o campo e as expressões de identidades.

¹ O documentário 'Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena' (2012), está disponível no meu canal no Youtube, Aia Oro lara, e pode ser visualizado por meio do *link*: <https://youtu.be/cpsGRfK0Bmk>.

² Pessoas de comunidades vizinhas e pesquisadores e pesquisadoras.

Simultaneamente a realização da dissertação foi iniciada a ação 'Do buraco ao mundo', realizada na comunidade nos anos de 2014 a 2017, da qual fiz parte, da coordenação compartilhada juntamente com Alecksandra Santos Sá (professora local) e Nivaldo Aureliano Léo Neto (conhecido como Caju).

A ação foi iniciada com recursos do edital de Preservação e Acesso aos Bens do Patrimônio Afro-brasileiro, lançado em 2013, com a articulação do Ministério da Cultura (MinC), da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ) e da Rede Memorial. Posteriormente contou com incentivos do Governo do Estado de Pernambuco, através do edital Funcultura Independente 2014/15 da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE). Em 2015 a ação foi contemplada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) com o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, como uma iniciativa de excelência em promoção e gestão compartilhada do patrimônio cultural, além do Prêmio Boas Práticas de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do IPHAN. Foi também contemplada com o Rumos Itaú Cultural (2015-2016) e, em 2018, com o Prêmio FUNARTE Arte/Educação, pela realização da exposição.

A ação reflete um período histórico que iniciou em 2010, quando a comunidade passou a acessar políticas territoriais e educacionais, iniciando os processos de regularização fundiária e estadualização da escola local, que demandaram a elaboração de identidades e memórias. Tal ação reflete o acesso a direitos e editais públicos federais, estaduais e privados voltados para a gestão compartilhada de patrimônios culturais e da memória afro-brasileira.

Tal ação buscou efetuar, de forma colaborativa com as professoras, o inventário de referências culturais e a posterior sistematização em diferentes obras, em formato de vídeos, documento sonoro, mapa, livro, site³ e uma exposição (FIGURAS 64, 65,66). A exposição, que foi um momento de culminância do trabalho, intitulada 'Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta', foi realizada em João Pessoa (PB), de maio a julho de 2017, e em Recife (PE), de agosto a novembro de 2017. Atualmente se encontra na comunidade.

Parte das imagens compartilhadas ao longo da tese foram produzidas no contexto da ação por diferentes autorias, de moradoras/es e colaboradoras/es da Tiririca dos Crioulos, que serão especificadas nas legendas das figuras. Tais imagens ainda repercutem na construção de autoimagens da comunidade, nos processos de elaboração das identidades e pedagogicos.

³ O site www.culturadigital.br/tiriricadocrioulos foi desativado pelo governo federal no ano de 2020.

Foram inseridas no processo de interação social com a comunidade e o público externo.

Ao longo da tese a ação foi expressa pelas professoras e jovens tiririqueiras pelos sentimentos: “Ai que saudade!” e “Como foi bom esse momento!”, que promoveu a organização social em torno de um objetivo de realizar uma pesquisa colaborativa, com a qual se nutriu o sentimento de pertencimento ao grupo. Desta forma, reconhecemos tal ação como um modelo de pesquisa colaborativa e intercultural que envolveu a gestão compartilhada de autoimagens da comunidade e a possibilidade de realizar produções artísticas ao longo de pesquisas com a organização de materiais específicos sobre a Tiririca dos Crioulos. Além disso, ‘Do buraco ao mundo’ se tornou uma fala recorrente entre nós, para expressar o movimento poético e político de buscar ressignificar o mito de superioridade da Modernidade impresso sobre os processos de hierarquização de nossa realidades.

A partir da experiência de pesquisa e das obras produzidas no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’, as professoras e jovens ressaltaram, em diferentes momentos, sua importância para o fortalecimento do grupo. Além de colaborar com as relações interpessoais, também foi citado, o diálogo com a Educação Escolar Indígena Diferenciada, a partir do reconhecimento de diferentes itinerários formativos e da valorização dos conhecimentos locais.

As interações artísticas realizadas com moradoras/es da Tiririca dos Crioulos e colaboradoras/es, no contexto da ação, mostraram formas de autorrepresentação geradas a partir das relações interculturais na produção partilhada do conhecimento, articulando as mediações da arte/educação e etnicidade, com opções decoloniais que priorizaram a memória coletiva.

Ao colaborar com a comunidade na gestão e produção de autoimagens, as atividades da referida ação possibilitaram uma construção positiva das identidades do grupo na elaboração de suas experiências e visibilidade na cena pública. Chama a atenção a produção colaborativa de autoimagens e conhecimentos, elaborados a partir das relações interculturais traçadas com as moradoras/es da Tiririca dos Crioulos⁴ envolvendo a elaboração de identidades.

Percebo que tal produção proporcionou o compartilhamento de práticas educativas através da arte e, a partir disso, a elaboração das próprias experiências interculturais e

⁴ Ressalto a variedade de experiências que constituem o quilombo Tiririca dos Crioulos, em relação a faixa etária, gênero, responsabilidades e papéis sociais.

identitárias. Junto com a comunidade empreendeu-se a produção artística, como o processo de pesquisa, para a sistematização de dados e narrativas com materiais específicos sobre a Tiririca dos Crioulos.

Por outro lado, a construção de minhas autoimagens também foi influenciada pelas experiências com a Tiririca dos Crioulos e outras populações indígenas e quilombolas, que me possibilitam, desde 2007, driblar as imposições do racismo, do capitalismo mundial e do patriarcado no controle sobre meu corpo e minha força de trabalho, que é dedicada para a arte/educação antirracista e a justiça social. As minhas escolhas teóricas-metodológicas são elaboradas a partir de minhas experiências como mulher cisgênero, resultado de casamentos interraciais e das políticas de branqueamento da população brasileira, terceiro-mundista, não-branca, de classe trabalhadora, latino-americana, acadêmica/brincante, artista/educadora, imersa no mundo capitalista.

Compartilho a foto de formatura de minha mãe (FIGURA 2), chamada Ana Maria, com a minha avó materna, Zelma, tirada em meados dos anos 1960, ambas sem formação acadêmica. A imagem exhibe a condição racial diferenciada entre minha mãe e minha vó, refletindo os processos das políticas de branqueamento que me atravessam, não somente no meu recorte familiar, mas também inseridas como políticas assimilacionistas e eurocêntricas no projeto de civilização do País desde o início do processo de colonização – assunto no qual irei me deter no primeiro e no segundo capítulo a seguir, mais especificamente sobre a Tiririca dos Crioulos.



Figura 2 - Fotografia de minha avó Zelma e minha mãe, Ana Maria do acervo pessoal. Autoria desconhecida, 1960, Barretos, São Paulo.

Foi por meio de deslocamentos e experiências de ensino-aprendizagens em artes, situadas em territórios negligenciados na produção de conhecimento, de organizações indígenas, quilombolas e de mestras/es de tradição oral das culturas populares, que venho desconstruindo as instruções eurocêntricas, antropocêntricas e androcêntricas. Nesses processos, ao buscar a arte como fio condutor das relações de formação em contextos populares, dialogo com Babosa (2009) ao pontuar a importância da mediação social e cultural da arte/educação para mediar as relações de aprendizes com o mundo que devemos conquistar pela cognição, reconhecendo a arte com enorme importância na mediação entre humanos e o mundo.

Percebo que minha trajetória profissional como arte/educadora junto aos povos indígenas, quilombolas e populações negras envolveu historicamente o engajamento em projetos sociais de promoção e educação em saúde, organização de acervos, delimitação territorial, educação patrimonial e formação de professoras/es. Engajamento com os quais acredito que a arte/educação apresentou estratégias de aquisição de conhecimentos, articulando-se a diferentes conteúdos e objetivos.

Aia Oro lara é uma autodenominação inspirada em narrativas autobiográficas que envolvem as experiências de Serradela (2016), como figuras subjetivas de uma pesquisa de longa duração, as quais possuem visões de mundo diferenciadas a partir dos impactos da interculturalidade crítica e processos decoloniais próprios que ocorreram da relação com os povos, comunidades tradicionais e outros fluxos materiais.

A tese foi realizada considerando fontes bibliográficas históricas e teóricas, ao abordar as implicações coloniais que afetaram as populações indígenas, negras e quilombolas do sertão do Rio São Francisco. A pesquisa histórica possui diferentes camadas temporais em diálogo com pesquisadoras/es (MENDONÇA, 2013; OLIVEIRA, 2010; GRÜNEWALD, 1993, 2004, 2005) que estudaram as emergências étnicas na região (século XVII ao XXI).

Também foi feita uma pesquisa de campo, de forma presencial, em julho 2019 e em janeiro 2020, quando foram realizadas conversas individuais, quatro turnos de reuniões coletivas com as professoras/es e a participação nos Novenários de Nossa Senhora Santana e São Sebastião, com a produção de registros audiovisuais. Naquele momento elaboramos um cronograma de pesquisa, que foi reformulado com a pandemia do coronavírus em 2020.

Para a recuperação da memória coletiva da história crítica com a Tiririca dos Crioulos utilizo o método de investigação ação participativa (IAP), abordado por Marín (2013) em diálogo com Orlando Fals Borda, que realiza uma crítica em relação ao funcionalismo entre ciência e realidade. A inserção no processo social, conforme a orientação da IAP, oferecida pela citada autora possibilitou que a pesquisa se inserisse nas metas de transformação social, partindo das problemáticas pautadas pelas professoras/es e a liderança da comunidade, nas reuniões presenciais acerca da elaboração de suas identidades indígenas, negras e quilombolas, para acesso à Saúde Quilombola e Indígena, bem como para a formação das professoras para a adaptação ao ensino *on-line*. Como dito anteriormente, as/os professoras/es, jovens e a liderança da comunidade são sujeitos da pesquisa.

Foram realizadas, ao longo de 2021, reuniões em formato *on-line* em que estiveram presentes professoras/es, jovens e a liderança da comunidade, nas quais foi estabelecido um cronograma de formação voltado para a organização de um acervo digital no ambiente do Google Drive, com artefatos culturais para a gerência das professoras nas aulas e outras atividades ligadas aos movimentos sociais. Assim como foi ofertada uma oficina para professoras/es, acadêmicas/os e do ensino básico, bem como artistas interessadas/os na troca de saberes. A participação neste processo demandou a curadoria de imagens sobre a

comunidade para reunir os arquivos, que foram exibidos pela internet e também em dois momentos presenciais na cidade de Goiânia (GO), assim como a curadoria de imagens para a produção de um *outdoor* e para projeções em contextos urbanos.

A escrita da tese ocorreu em meio a um contexto atípico que envolveu uma problemática de saúde pública mundial, relacionada ao coronavírus, causador da covid-19. Em 2021 vários países iniciaram o processo de vacinação de suas populações, embora haja uma desigualdade mundial no acesso às vacinas que leva a gerar novas variantes. O mundo ainda está sob a orientação da Organização Mundial de Saúde (OMS) para o cumprimento de distanciamento social e o uso de máscaras, métodos de diminuição da transmissão da covid-19, para o controle da mortalidade e dos fluxos de pessoas na busca pelos serviços de saúde.

Como o governo brasileiro não ofereceu condições materiais para o enfrentamento da pandemia e o cumprimento do isolamento social da população brasileira, o que se vê é um acentuado quadro das desigualdades sociais que já existia antes. Desde 2016 ocorre um processo de desmonte de direitos sociais conquistados há mais de 35 anos no Brasil, naquele ano vivemos um golpe político, parlamentar, jurídico e midiático, com a retirada da presidenta Dilma Rousseff de seu mandato; a prisão por 580 dias do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva (solto em 8 de novembro de 2019 e inocentado em abril de 2021); a suspeita de fraudes no processo eleitoral para Presidente da República, em 2018, quando foi eleito Jair Bolsonaro, o qual alimenta estreitas relações com o imperialismo norte-americano, bem como sustenta um discurso de militarização do cotidiano e de conservadorismo cultural.

O atual governo brasileiro representa os anseios fascistas de parte da população que se expressam nas atitudes racistas, misóginas, sexistas e transfóbicas, criminalizando e perseguindo as populações étnico-raciais e os movimentos sociais⁵. Esse contexto de crises na saúde pública, política, econômica, sanitária e existencial tem nos afetado com o desmonte das instituições do Estado que prestam serviços à educação e à cultura, às populações indígenas e quilombolas, assim como daquelas que são responsáveis pelos direitos humanos

⁵ As principais ameaças que o movimento indígena vive atualmente consistem na falta: de demarcação territorial, de autorização de arrendamento dos territórios indígenas, de autorização da entrada de evangélicos nos territórios, da heteroidentificação da FUNAI, da autorização de parcerias para empreendimentos nos territórios indígenas, de acesso a vacinas para todos os povos indígenas, de apoio, proteção, fiscalização e monitoramento ambiental dos territórios e do Marco Temporal, que consiste na revisão das terras indígenas já demarcadas. Aliadas a essas ameaças, há uma demanda elaborada pelas mulheres indígenas que consiste na participação e protagonismo das mulheres nos espaços de poder e decisão, bem como contra a violência doméstica e a unidade nos territórios.

e trabalhistas, pelas ações de igualdade racial e de gênero, de justiça ambiental e acerca das crises climáticas.

Além disso, vivemos um processo de perseguição e criminalização das universidades públicas federais e da produção científica, sendo que alguns reitores foram nomeados pelo presidente, ou perseguidos, tensionando a autonomia universitária e inviabilizando o acesso a recursos para ciência e educação. Também posso ressaltar: a perseguição às lideranças sociais, as quais são assassinadas (como o caso de Marielle Franco, em 2018) e a autorização de porte de armas pela população em geral, situações que levaram alguns cientistas a buscar exílio em outros países, como Jean Wyllys, Debora Diniz e Marcia Tiburi.

A pesquisa ocorreu, portanto, em um contexto hostil de perdas de direitos sociais e pessoas. São mais de 648.160 óbitos⁶ no Brasil causados pelo coronavírus, colaborando para um momento de incertezas sobre as condições de vida e projetos futuros, refletindo violações aos direitos humanos, investimentos em cenários e narrativas de crise. Nos países latino-americanos houve uma preocupação maior com a economia do que com a saúde e o bem-estar da população, e isso reflete na colonialidade do poder que se atualiza há mais de 522 anos.

No início de 2020 o site 'www.culturadigital.br/tiriricadoscrioulos', que hospedava as obras da ação 'Do buraco ao mundo' sobre a memória da Tiririca dos Crioulos, foi desativado pelo governo federal. Isso ocorreu em função de que o site estava conectado a alguns ministérios que sofreram reestruturação, assim como houve o fechamento de pastas governamentais e a falta de repasse de verbas para políticas culturais setoriais. O site estava no domínio de uma política nacional de cultura digital, focada na preservação e digitalização de bens do patrimônio afro-brasileiro e indígena que atravessava a interoperabilidade de ministérios como o da Educação e das Comunicações.

Com a reestruturação do organograma institucional do governo Bolsonaro, no qual alguns ministérios e pastas foram instintos, o repositório digital não permaneceu, reforçando que as políticas públicas não são estruturantes, são políticas de gestão com ênfases que envolvem critérios de seleção a partir dos interesses dos governos vigentes.

O contexto político de governo Bolsonaro se apresentou, desde a realização do primeiro campo de pesquisa, como um complicador para as dinâmicas das relações

⁶ Dados coletados em 26 de fevereiro de 2022, às 11h20. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>.

intersubjetivas da comunidade. Ocorreu uma divisão ideológica baseada nas diferentes narrativas acessadas pelas/os moradoras/es, das quais se pode citar as notícias falsas e a falta de participação e formação política nos movimentos sociais indígenas e quilombolas para alinhamento das pautas sociais. Na primeira reunião para mapear os principais problemas que a comunidade vivencia ficou nítida a expressão dos conflitos internos.

De minha parte cito duas questões, em especial, que estão relacionadas com as hierarquias identitárias para refletir o subsolo em que a pesquisa foi produzida. Apesar de a pesquisa ter sido financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Ensino Superior (CAPES), com bolsa de estudos mensais, no valor de R\$2.200,00, acabou sendo pressionada pela busca de estratégias de sobrevivência e capitalização de recursos. Também a vivência de duas violências sexuais, entre as quais a importunação sexual de um vizinho idoso (em 2020) e um exame médico realizado mediante fraude, em contexto de exames de ultrassonografia de mamas (2021). Ambas as violências, vividas na cidade de Goiás (GO), refletem a estrutura da violência de gênero na cidade ao observar as diferentes situações sociais dos violadores.

A tese está organizada em quatro capítulos, sendo o primeiro de abordagem histórica, o segundo teórico e o terceiro e quarto, com experiências empíricas. Ao considerar a pedagogia crítica da representação, conforme abordado Andrade (2016), os capítulos apresentam a investigação da produtividade de artefatos da cultura para denunciar as formas de dominação presentes nos discursos e representações, buscando com a tese uma pedagogia politicamente engajada, que conforme a referida autora, atrele o papel da educadora/pesquisadora/estudante/colaboradora ao processo de mudança da realidade sociocultural (ANDRADE, 2016).

O primeiro capítulo consiste em uma contextualização histórica, geográfica e política da Tiririca dos Crioulos, onde são refletidas inicialmente, as implicações do processo de racialização da população mundial, do trabalho e da colonialidade do poder, para o sertão do Rio São Francisco, os sertões de Pernambuco e a Tiririca dos Crioulos. Em diálogo com outras/os pesquisadoras/es, ressaltos as imposições regionais, nacionais e globais do projeto moderno, colonial, capitalista à região onde se localiza a comunidade, influenciando na elaboração de um repertório cultural e de organização social. Busco enquadrar a Tiririca no povoamento dos sertões nordestinos, bem como situar algumas situações que posicionaram a comunidade frente ao projeto moderno, colonial, capitalista na elaboração histórica e organização social do quilombo indígena.

Neste capítulo estabeleço um diálogo com a Antropologia, em especial com a etnicidade, refletindo a construção de identidades por meio dos processos históricos envolvidos ao longo das interações sociais. Apresento brevemente as principais formas de organização social empreendidas pela Tiririca dos Crioulos que possibilitaram a elaboração do quilomboindígena, bem como a discussão sobre as imposições das identidades como processos de hierarquização da população e definidoras de formas de tratamentos. Ao levantar as movimentações demográficas da região, busco pontuar as políticas assimilacionistas desenvolvidas pelo Estado-nação que marcaram as experiências das populações indígenas e negras dos sertões de Pernambuco.

Ao final do capítulo relaciono as narrativas históricas oficiais, promovidas pelas famílias proprietárias de fazendas de gado, missões, Estado, e academia científica com as visualidades e contravisualidades associadas aos povos indígenas, negros e quilombolas da região, buscando as formas de representação oficiais sobre ser indígena e quilombola que impactam atualmente a Tiririca dos Crioulos no acesso a direitos sociais.

No **segundo capítulo** abordo a arte, a estética e as visualidades como instrumentos de colonialidade que estabeleceram padrões a partir dos quais os saberes e as subjetividades foram (e são) reguladas. Ressalto a competição de narrativas históricas desenvolvidas para a naturalização da autoridade e do poder, por meio da classificação, separação e estetização dos corpos, estabelecendo a estética do adequado, do dever e do sentido (MIRZOEFF, 2016).

Em diálogo com alguns autores sobre a importância de algumas narrativas históricas, imagéticas e artísticas empreendidas na construção de identidades nacionais, em torno dos grupos étnico-raciais, abordo a naturalização das desigualdades sociais por meio da arte. Essas narrativas estabeleceram relações entre tempo e representação, classificando determinadas populações, a partir de critérios fenotípicos, como atrasadas e primitivas (ACHINTE, 2009).

Por meio de alguns conceitos foram criadas e difundidas narrativas e imagens históricas que nos rodeiam para a configuração da nossa capacidade de ver e discernir significados sobre as populações negras, indígenas e quilombolas, naturalizando as posições desiguais em nossas sociedades, invisibilizando as violências coloniais e desconsiderando os processos de colonização. Em função dos processos de deslegitimação da condição étnica dos índios do Nordeste, abordo, em especial, as visualidades em torno dessa construção como formas de justificar as demandas políticas, criando interlocução com o Estado-nação e a

sociedade envolvente, as quais impuseram determinadas formas de ser aos indígenas para que suas demandas políticas fossem atendidas.

Trago uma situação de negociação da comunidade com o município e o Distrito Sanitário Especial Indígena de Pernambuco – Secretaria de Saúde Indígena (DSEI-SESAI/PE), referente ao acesso à saúde quilombola e indígena. Reflito as maneiras atuais de perceber as categorias identitárias quilombola e indígena, geridas pelo DSEI/SESAI e pela comunidade, que geram possibilidades (ou não) de acesso às políticas.

O **terceiro capítulo** traz uma reflexão sobre e com as mulheres tiririqueiras, que consiste no principal segmento da comunidade engajado na produção partilhada do conhecimento, dos artefatos culturais, das obras artísticas e dos processos de etnogêneses da Tiririca, marcando presença na organização social do grupo. Ao longo do capítulo reflito sobre os processos de hierarquização entre humanos, por meio da raça e do gênero, tramadas nas relações interculturais da pesquisa.

Ao perceber as performances indígenas como formas de exibição de imagens da diferença, para a legitimação das demandas políticas (ALBUQUERQUE, 2011), compartilho a autopercepção das professoras e jovens tiririqueiras e indígenas Pankará que trabalham na escola local, sobre suas identidades negras, indígenas e quilombolas. Busco, a partir de um regime de visibilidades que ocorre dentro da comunidade, quais são as referências sobre ser indígena e quilombola que impactam na autoimagem das mulheres tiririqueiras. Dedico-me à relação intercultural crítica com as mulheres na produção de conhecimento, apresentando o perfil das tiririqueiras para ressaltar a importância de romper com o regime discursivo que silencia suas vozes.

Reconheço que a perspectiva eurocêntrica do conhecimento foi a forma mais eficaz de dominação nos modos de produzir e dar sentido às nossas experiências e realidades (QUIJANO, 2014), onde foram criados conceitos para a construção de determinadas formas de relações sociais desiguais. Dentro dessas relações desiguais se encontra estabelecido o regime discursivo que impõe o silenciamento sobre as produções de conhecimento de mulheres indígenas, negras e não-brancas.

Tais produções com as professoras, jovens e mais velha tiririqueira se tornam necessárias para descolonização do conhecimento. A academia científica, como um lugar de violência e exclusão das representações das populações negras e indígenas, reflete na falta de compreensão dos diferentes modos de viver, saber, fazer que justificam a exploração de

territórios tradicionais e a negação de direitos.

Ao reconhecer outras formas de sistematização do conhecimento por meio da tradição oral e organização de repertórios de movimentos, a Tiririca dos Crioulos possui formas de organização ligadas ao plano religioso e a especialistas locais que, no processo de hierarquização do conhecimento, são negligenciados. Ocorrem outras referências conceituais, formas de expressão e sistematização, como, por exemplo, os Novenários de santas e santos católicos.

Ao problematizar a universidade moderna e colonial como única promotora de conhecimento, colaborando para a negação de outras formas de saber, busco, em Silva e Herbetta (2018), as novas epistemologias por meio dos trânsitos entre domínios de saberes acadêmicos e de tradição oral, os quais apontam para outras relações de convivência, conhecimentos e repertórios conceituais. Ao colocar em questão, juntamente com outras/os autoras/es a necessidade de transformação do espaço acadêmico, trabalho, neste capítulo, o enfrentamento de alguns paradigmas epistemológicos, atualizados historicamente para a manutenção das relações de poder entre humanos e outros fluxos materiais.

No **quarto capítulo** trato do compartilhamento da pesquisa colaborativa realizada em formato *on-line* ao longo de 2020 e de 2021, como parte do processo de inclusão digital da comunidade, que passou a acessar a internet a partir de 2018 e teve que adaptar a educação escolar ao ensino *on-line* diante da pandemia do coronavírus.

Neste capítulo apresento o processo de formação com as professoras e os jovens na criação de um acervo na internet para a gerência de aulas e outras atividades. Também é apresentada a funcionalidade do grupo de WhatsApp na organização em torno da pesquisa e outros compartilhamentos.

Foram utilizados formulários para mapeamento da condição material das/os professoras e dos jovens na relação com a internet, a qual refletem as suas principais dificuldades. Além da criação do acervo, foi possível realizar uma mostra interna com a apresentação colaborativa dos artefatos culturais produzidos pela ação 'Do buraco ao mundo', os quais se destacam as imagens antigas das pessoas fundadoras da comunidade.

Também compartilho, neste último capítulo, o processo de interação das professoras/es, dos jovens e das lideranças da Tiririca dos Crioulos com o projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes', financiado pelo Fundo de Arte e Cultura de Goiás, de 2018 (FAC/GO). As pedagogias culturais na interação com o referido projeto ocorreram a

partir da oferta de uma oficina, intitulada 'Piseiro na escola', pelo grupo de professoras, jovens e lideranças para pessoas não-indígenas, docentes de universidades e do ensino básico.

A proposta da oficina fez parte da programação de uma formação promovida pelo projeto, com mestres/as, ligadas/os aos movimentos sociais, indígenas, quilombolas, de terreiro e sem-terra, que possuem reconhecimento internacional. Além da oficina, a participação da Tiririca no projeto também envolveu o compartilhamento de uma curadoria de registros da comunidade para se encontrar com outros arquivos do projeto, que foi transmitido pela internet e também presencialmente em dois momentos na cidade de Goiânia (GO).

Por fim, são compartilhados os artefatos culturais em torno da construção das identidades quilombolaindígenas que foram selecionadas para ocupar um *outdoor*, que será instalado nos municípios próximos da comunidade, assim como projeções em contextos urbanos. Com este capítulo é possível compreender de que forma os artefatos culturais quilombolaindígenas apresentam práticas e saberes da comunidade, gerenciados pelas/os professoras/es, jovens e lideranças em seus regimes de visibilidades e nos processos de formação internos e externos, em busca de criar um consenso nas dinâmicas que envolvem as relações étnico-raciais.

Ao longo da tese utilizo, manipulo, crio, compartilho, publico imagens da comunidade como um caminho metodológico para interação com as colaboradoras locais e o público externo. Tais imagens movimentam arquivos pessoais das moradoras, produzidas no contexto na ação 'Do buraco ao mundo' (2014-2017) e por mim em outras situações desde 2012. As imagens são usadas com a intenção de tornar visíveis as identidades quilombolaindígena e de reconstrução da memória coletiva.

As imagens que vão para a cena pública correm processos de curadoria compartilhada na reivindicação de uma especificidade cultural, das identidades quilombolaindígena. Não são apenas imagens sobre a comunidade, mas imagens desta comunidade refletindo sobre si, suas memórias e experiências na criação de visualidades.

Entrelaço algumas narrativas visuais, as quais reconheço como formas de performar e sistematizar o conhecimento. São imagens narradoras que atravessam a pesquisa, as tiririqueiras e diferentes realidades sociais, possibilitando que a pesquisa, as identidades, as memórias da Tiririca dos Crioulos sejam sentidas e elaboradas, movimentando o regime de visibilidades da comunidade.

As imagens ao longo da tese exibem a elaboração e gestão compartilhada de autoimagens da comunidade para ocupação dos espaços públicos, visando a criação de interlocução com diferentes atores sociais. Possuem diferentes autorias das/dos moradoras/es e colaboradoras/es e constituem um acervo, inicialmente organizado de forma difusa pelas/os moradoras/es a partir de suas próprias coleções, que foi potencializado com a ação 'Do buraco ao mundo' e atualizado com esta tese.

Algumas narrativas visuais apresentam o Novenário de Nossa Senhora Santana e de São Sebastião. Compartilho também, no terceiro capítulo, as imagens das reuniões realizadas na pesquisa de campo, em julho de 2019 e em janeiro de 2020.

Início o primeiro, segundo, terceiro e quarto capítulos com colagens digitais que cruzam imagens de diferentes temporalidades históricas da Tiririca dos Crioulos, unindo as narrativas da tiririqueiras em torno das imagens. Realizo intervenções artísticas por meio de editorações gráficas, compondo as imagens a partir das relações estabelecidas entre as fundadoras da comunidade e outras pessoas sábias, com outros fluxos materiais.

Início o primeiro capítulo com a colagem (FIGURA 3) que apresenta os fundadores da Tiririca dos Crioulos, chamados Plínio ou Pinto Madeira e Helena, que foram os primeiros donos de parte da terra que hoje é reivindicada. Conta-se que Pinto Madeira chegou na Tiririca vindo do Ceará e que Helena pode ser indígena Pankará, sendo que seu irmão era o dono da imagem de São João que ainda hoje se encontra na igreja de São João Batista, que é padroeiro da comunidade.

CAPÍTULO 1 - CONTEXTUALIZAÇÃO DA TIRIRICA DOS CRIoulos: AS VISUALIDADES INDÍGENAS E QUILOMBOLAS DA REGIÃO



Figura 3 - Colagem de minha autoria, realizada com a foto dos fundadores da Tiririca dos Crioulos, Helena e Plínio Madeira, do acervo de Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto), uma das lideranças locais, composta juntamente com outras fotos tiradas ao longo das pesquisas de campo, e durante a ação 'Do buraco ao mundo', o mapa de Milagres (CE) para Carnaubeira da Penha (PE), em alusão ao caminho feito por Plínio Madeira. A imagem de São João, de autoria de Lara Erendira Andrade, que é o padroeiro da comunidade, possui mais de 200 anos e foi guardada pelo irmão de Helena.

1.1 A racialização da população mundial e suas implicações para a tiririca dos crioulos

Neste capítulo, em diálogo com outras/os pesquisadoras/es, contextualizo as imposições regionais, nacionais e globais do projeto moderno, colonial, capitalista para a região onde se localiza a Tiririca dos Crioulos, influenciando na elaboração de um repertório cultural, da organização social e do acesso a determinadas condições materiais. Busco, em diálogo com determinados/as autores/as, enquadrar a Tiririca no povoamento dos sertões nordestinos, bem como situar alguns acontecimentos que afetaram a elaboração de suas identidades étnicas e a constituição do grupo.

São abordadas algumas indagações que movimentam a pesquisa sobre quais são as visualidades e contravisualidades associadas aos grupos étnicos da região do sertão de Itaparica, em Pernambuco. Levo em consideração algumas colaborações históricas para compreender os processos de reconfiguração de autoimagens negras, indígenas e quilombolas na região para uma educação da arte e da cultura visual.

A Tiririca dos Crioulos é um grupo étnico que se autodenomina um quilomboindígena, o qual está localizado na zona rural do município de Carnaubeira da Penha, no sertão de Itaparica, estado de Pernambuco, região Nordeste do Brasil. Possui, atualmente, uma população de 200 habitantes que são descendentes de negros que se instalaram na base da Serra do Arapuá no final do século XIX e que, durante o século XX, mantiveram relações com indígenas da região do sertão do Rio São Francisco e com comunidades negras rurais da região de Mirandiba.

As trajetórias fundantes da etnicidade da Tiririca dos Crioulos se associam aos primeiros moradores, que se destacam pelos casamentos entre indígenas e negros, segundo as narrativas, em um primeiro momento com a chegada de Pinto (ou Plínio) Madeira e Helena – que também aparece como indígena (FIGURA 47). Posteriormente se teve a união de Pedro Canuto – negro que recebeu a doação das terras da Tiririca por Pinto Madeira e Helena – com uma indígena da Serra do Arapuá. Em um terceiro momento se registra a chegada dos irmãos Miguel, indígenas Pankará – dos quais se destaca Mané Miguel (FIGURA 49), importante liderança ritual que se casou com Isaura (FIGURA 50), ‘negra da Tiririca’, casal que está na colagem do segundo capítulo (FIGURA 24). No decorrer do século XX, de acordo com Mendonça (2013), as relações de parentesco estabelecidas entre indígenas e negros

possibilitaram um processo de reação frente ao genocídio e ao racismo promovidos pelos processos de colonização.

O sertão nordestino de Itaparica, dentro da ordem global e da lógica colonial, foi um espaço a ser explorado economicamente por meio das fazendas de gado, onde as populações tradicionais que já viviam em seus territórios foram desconsideradas e desumanizadas nas formas de ser, viver, fazer e saber, como será aprofundado mais adiante.

Já no século XXI, mais especificamente em 2008, a Tiririca reivindicou e obteve o reconhecimento de sua identidade Quilombola para a Fundação Cultural Palmares (FCP). Em 2010 a escola local foi incorporada à Organização Especial Escolar Indígena Pankará (OEEIP), a partir da reafirmação do parentesco indígena frente à Secretaria Estadual de Educação/Gerência Regional de Educação de Floresta (SEDUC/PE/GRE/Floresta). Tal iniciativa ocorreu em função de conflitos com o município, com a negação dos direitos relacionados à Escola Escolar Quilombola.

A categoria 'quilomboindígena' – criada por Dalva Lúcia do Nascimento (FIGURA 53), importante liderança ligada a Educação Escolar local – foi reconhecida pela Tiririca, Pankará e Seduc/PE, GRE de Floresta, no entanto esta aceitação não ocorreu de forma tranquila, existindo conflitos que perpassam todos os atores envolvidos, mas, em diálogo com Barth (2000), compreendo que, a partir da aceitação, ocorreu um compartilhamento de valores entre os diferentes atores sociais por meio de uma performance de reafirmação étnica bem sucedida (SERRADELA, 2016).

Foi também naquele momento que ocorreu a solicitação, para o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), de regularização da Área de Remanescentes de Quilombos (A.R.Q), simultaneamente ao processo de regularização do Território Indígena Pankará, realizado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão responsável pela regularização territorial dos povos indígenas no Brasil. Ao privilegiar a memória dos primeiros moradores negros que fundaram a comunidade, bem como assegurar a gestão das condições existenciais da Tiririca dos Crioulos, as lideranças optaram por regularizar seu território separadamente do povo Pankará (SERRADELA, 2016).

A autodenominação da Tiririca dos Crioulos enquanto um quilomboindígena remete à uma organização social baseada em suas identidades étnicas, que demandam melhores condições de vida no acesso a direitos territoriais, educacionais e de saúde. Como se verá ao longo da tese, há um histórico de experiências de racismo, silenciamentos e negação das

histórias, conhecimentos e direitos da comunidade.

Dioclécio Manoel do Nascimento (FIGURA 54), conforme trabalhei em Serradela (2016, p. 34), conhecido como 'Roberto', é o atual cacique, também chamado 'coordenador do território', responsável pelo Museu e Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, juntamente com o pajé Dodô e a cabocla-mestre Janeide. Ele acompanhou os trabalhos de Manoel Miguel, seu pai e realizou formação missionária, nos anos de 2003 e 2004 em Juazeiro da Bahia (SERRADELA, 2016, p. 34). Foi presidente do PT (Partido dos Trabalhadores) em Carnaubeira da Penha, liderança das comunidades negras rurais da região e possui relação com a Paróquia da Sagrada Família na Fuga, em Carnaubeira da Penha (idem).

Roberto foi responsável pela emergência do torégira em 2011, determinando regras de convivência e organização do Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, bem como a nomeação de autoridades rituais, entre adultos e crianças (SERRADELA, 2016, p. 34). Roberto faz dos movimentos sociais (indígena, das comunidades negras rurais da região, das comunidades Eclesiais de Base), espaços de formação e possui grande importância na construção de repertórios, produções culturais, institucionalização de discussões e agenciamentos simbólicos da Tiririca dos Crioulos.

Conforme compartilhado anteriormente, a organização com base nas identidades étnicas demanda, dos grupos, um investimento na elaboração de suas identidades e memórias locais para a construção de argumento e distintividade étnica que justifique o acesso aos direitos. Como se os grupos étnicos tivessem que legitimar a sua etnicidade dentro de certos padrões visuais e de expectativas construídas sobre imaginários carregados de exotismos e colonialidade que envolvem as relações com o Estado-nação e a sociedade mais ampla, como se verá mais adiante.

A composição de uma distintividade étnica pode ser verificada ao longo das interações sociais com outros atores e instituições a partir de como são construídas as fronteiras étnicas e as articulações políticas. Ao verificar alguns eventos históricos, conforme trabalhei em Serradela (2016), acrescento e atualizo mais alguns eventos que apresentam fluxos paralelos e convergentes:

- a) Em um primeiro momento foram estabelecidas relações com grupos e vizinhos do entorno, como os atuais índios Pankará e Atikum, pessoas residentes em sítios rurais e fazendeiros da região;
- b) Em um segundo momento houve o fortalecimento das redes rituais relacionadas

ao toré e gira envolvendo diferentes indígenas da região do sertão do rio São Francisco, delineando a inserção no movimento indígena;

- c) Em um terceiro momento a construção identitária se associou às relações com as comunidades negras rurais a partir da ONG Conviver no Sertão, de Mirandiba (PE), bem como ao Estado, com a criação da primeira associação de moradores, demonstrando uma articulação com o movimento quilombola;
- d) Um quarto momento está relacionado à inclusão de políticas territoriais e patrimoniais que adentraram na comunidade, com relações estabelecidas com colaboradoras/es externas/os;
- e) E, por fim, até o momento da escrita desta tese, o contexto de desmonte de direitos sociais exemplificado nas negociações da comunidade com o município de Carnaubeira da Penha e a Secretaria de Saúde Indígena, Distrito Especial Indígena, de Pernambuco (SESAI/DSEI/PE) e o governo federal em suas políticas direcionadas à indígenas e quilombolas.

Esses eventos manifestam formas de atualização das relações com o território que hoje é reivindicado e de organização social com o objetivo de conquistar melhores condições de vida a partir da elaboração de uma identidade étnica. Conforme discutido por Oliveira (1998), atribuir uma base territorial fixa à uma sociedade se constitui em um ponto chave para a apreensão de mudanças que afetam profundamente o funcionamento das instituições e a significação de manifestações culturais. Para identificar o ‘processo de reorganização social’ Oliveira (1998) compreende a noção de ‘territorialização’, que implica:

[...] 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 1998, p. 54-55).

Portanto os ‘processos de territorialização’ que afetaram a Tiririca dos Crioulos influenciaram nos processos de atualizações de suas práticas rituais, educacionais e de cuidado, bem como de políticas ligadas às relações estabelecidas de forma mais intensa com os atuais indígenas Pankará, o Estado-nação, as ONGs, outras comunidades indígenas,

quilombolas e colaboradoras/es externas/os (SERRADELA, 2016). Essas relações têm motivado as lideranças e professoras/es a reconstruir a memória coletiva por meio de suas pesquisas, elaborando as identidades indígenas e quilombolas para a constituição de uma distintividade étnica e de representação social. Compreendo que a minha colaboração com a comunidade ganhou espaço a partir do engajamento nesse processo.

No entanto, as identidades (étnicas, raciais, de gênero, sexuais, de classe, geração) não são apenas discursos positivos, ostentados ao longo das relações interculturais para a garantia de direitos e visibilidade pública, mas partem de imposições sociais e formas de representações negativas que envolvem hierarquias e desigualdades sociais. Segundo Quijano (2014), o padrão de dominação colonial impôs a associação de determinadas identidades a hierarquias e funções sociais. A criação da América, por exemplo, envolveu a imposição da classificação racial da população mundial, bem como a implementação do capitalismo através da racialização do trabalho (QUIJANO, 2014).

A necessidade de a Tiririca dos Crioulos pleitear políticas identitárias desde 1990 – quando mudou o foco jurídico da associação para ‘Remanescentes do Quilombo Tiririca’ – implicou uma elaboração histórica e reivindicação de reparação social aos processos de negação de direitos e imposições sociais que as instituições de dominação social causaram em relação ao seu povo. Portanto, as identidades quilombolaindígenas partem, inicialmente, de associações criadas com base em critérios negativos, de inferiorização das/dos moradoras/es da Tiririca dos Crioulos em relação à população regional, nacional e branca; critérios que foram codificados para justificar o controle da força de trabalho, bem como sobre as condições existenciais e de produção de conhecimento.

Há um entrave no que se refere à dificuldade de reconhecer os processos de territorialização que foram impostos às populações indígenas do Nordeste, submetendo-as a processos assimilacionistas, os quais favoreceram o compartilhamento de elementos culturais entre diferentes populações indígenas e regionais (OLIVEIRA, 1998). A ‘colonialidade do poder’, conforme Quijano (2014), é uma categoria que permite observar a atualização e articulação das instituições de dominação social de raça, gênero, sexualidade e classe ao capitalismo moderno, colonial, marcando as nossas experiências pessoais e coletivas a partir de imposições coloniais na forma como devemos ser, fazer, saber e viver.

Na região da Tiririca dos Crioulos a colonialidade do poder afetou as populações étnicas ao longo da história, atualizando suas instituições de poder desde o meio do século

XVI, como se verá mais adiante. A distribuição espacial de novas identidades pelo mundo está relacionada à distribuição racial do trabalho e às formas de exploração do capitalismo colonial, associando as populações brancas a trabalhos assalariados e às funções ligadas à administração colonial; e as populações indígenas, negras e mestiças aos trabalhos não assalariados (QUIJANO, 2014).

O nome Tiririca dos Crioulos vem de uma classificação externa, da população envolvente em relação à comunidade, tendo como referência a localidade marcada por uma espécie vegetal chamada Tiririca. O nome também aponta para a associação de uma territorialidade com a presença de pessoas negras, crioulas, as quais foram (e são) racializadas, bem como a partir de associações a uma distintividade étnico-racial que está relacionada a determinadas regras morais, de trabalho e formas de tratamento.

Uma das consequências da colonialidade do poder experienciada pelas/os 'negras/os da Tiririca' foi a restrição na circulação em certos lugares, pois eram violentamente agredidas/os ao serem xingadas/os de 'munguzá', 'beijo de aribé', 'pé rachado'. Embora a colonização da América tenha ocorrido há mais de 522 anos, a colonialidade do poder diz respeito aos processos de atualização das instituições, permitindo a permanência de determinadas relações de poder.

Pode-se verificar a racialização do trabalho por meio do censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizado em 2010, que caracteriza a população do município de Carnaubeira da Penha, segundo os indicativos de classe de rendimento por raça – amarela, branca, indígena, preta, parda. O documento revela que a raça 'branca' era, em 2010, a única que gerenciava o montante de 5 a 10 salários mínimos⁷, enquanto a raça 'preta' gerenciava, no máximo, o montante de ½ a 1 salário mínimo e a 'indígena' e a 'parda' acessavam de 2 a 3 salários mínimos. Destaca-se também o fato de a raça 'branca' ser a única que é 'empregadora' e a raça 'preta' aquela que se engaja em trabalhos informais classificados como 'sem carteira assinada' e 'por conta própria' (BRASIL, 2010).

Há de se considerar, no entanto, conforme é trabalhado por Schwarcz (2012b), o processo de distorção de nossas identidades raciais, pelo mito da falsa 'democracia racial',

⁷ No valor de R\$ 510,00, segundo os dados compartilhados pelo site da Federação dos Trabalhadores e Pensionistas do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://www.fetapergs.org.br/index.php/2015-07-27-16-46-22/tabelas-salario-minimo>. Aceso em: 28 out. 2020.

que embranqueceu a população brasileira em seus processos de autopercepção e heteroidentificação. Desta forma, os dados do censo demográfico de 2010 sobre a região, referentes à categoria 'preta', podem constituir parte dos dados referente à população autodenominada 'amarela' e 'parda', o que causaria uma reconfiguração nos dados apresentados, embora insuficientes para superar a situação privilegiada da raça 'branca'.

Conforme o censo demográfico citado, as populações indígenas não atuavam como 'empregadoras', mas destaco que ocupavam o maior número de cargos 'com carteira assinada', 'militares' e do funcionalismo público (BRASIL, 2010). Isso ocorreu provavelmente em função do acesso às políticas de identidade ligadas à educação e saúde, que foram desenvolvidas com a Constituição Federal de 1988, em especial durante o período de 1990 a 2015.

Mendonça e Andrade (2014) constataram, em 2012, que a renda mensal por domicílio na Tiririca dos Crioulos não chegava a um salário mínimo (R\$780,00) em cerca de 70% da população local. As pessoas da Tiririca dos Crioulos se sustentam por meio de apoios governamentais, como Auxílio Emergencial, Programa Bolsa Família⁸, aposentadorias, trabalhos ligados ao contexto da Educação Escolar Indígena Diferenciada, da Secretaria de Saúde Indígena, assim como a partir da criação de caprinos, gados, galinhas e porcos. Quando possuem condições, realizam uma agricultura de subsistência – que depende das chuvas, com a plantação de milho, feijão de andu, batata, abóbora, coentro, fava, feijão de corda, jerimum, entre outros (SERRADELA, 2016).

Neste primeiro tópico foram apresentadas, brevemente, as principais formas de organização social empreendidas pela Tiririca dos Crioulos que possibilitaram a elaboração do quilomboindígena como uma forma de enfrentamento à colonialidade do poder. Também foi abordada a associação de determinadas identidades aos processos de hierarquização da população mundial. No próximo tópico, ao levantar as movimentações demográficas da região onde se localiza a comunidade, busco pontuar as políticas assimilacionistas desenvolvidas pelo Estado-nação que marcaram as experiências das populações indígenas e negras do Nordeste que criaram alianças e redes de sociabilidades como resistência.

1.2 Redes de sociabilidade entre indígenas e negros

⁸ A Medida Provisória (PM 1.061/2021) substituiu o Programa Bolsa Família pelo Auxílio Brasil.

A formação da Tiririca dos Crioulos está associada ao processo de colonização que envolveu o contexto histórico, social e econômico dos municípios que beneficiaram as famílias de reдеiros da Casa da Torre, com a colonização do Sertão do São Francisco, repercutindo no estabelecimento de alianças entre populações negras e indígenas contra o Estado-nação e as famílias poderosas da região (MENDONÇA, 2013; OLIVEIRA, 2010).

Destaca-se, na região, as serras do Arapué, da Cacaria e do Umã (FIGURA 4), cuja vegetação e clima atraíram uma frente expressiva de colonização que resultou em um contexto intersocietário diverso (SERRADELA, 2016). A Serra do Arapué, de ocupação dos indígenas Pankará, e a Serra do Umã, de ocupação de indígenas Atikum, por exemplo, caracterizam-se por serem históricas áreas de refúgio e resistência de vários grupos indígenas e negros, manifestando, na atualidade, a presença de comunidades quilombolas e territórios indígenas. Estes locais também são marcados pela especulação de posseiros não-indígenas que se instalaram nas serras através da compra ou posse de lotes de terras, arrendados posteriormente pelos próprios índios, causando um processo histórico de conflitos fundiários (SERRADELA, 2016).



Figura 4 - Localização regional da Tiririca dos Crioulos, com destaque para as serras do Arapué, do Umã e o Quilombo de Conceição das Crioulas, próximo à cidade de Salgueiro. Mapa produzido no Google Earth.

Mendonça e Andrade (2014), ao realizarem o levantamento histórico dos municípios de Carnaubeira da Penha e Floresta, a partir do século XIX, revelam que estes eram o antigo

Sítio da Penha, território dos índios Umãs e atualmente dos indígenas Atikum e Pankará. GRÜNEWALD (1993) cita um ofício datado de 1887 no qual se reconhecia o Sítio da Penha, situado na Serra do Umã, em Floresta, como pertencente aos índios. Segundo Mendonça e Andrade (2014), embora alguns documentos da Câmara Municipal de Floresta⁹ ressaltem que tal território teria sido doado aos índios pelo Rei de Portugal, que, juntamente com proprietários de fazendas da região, conseguiu se apropriar das terras com a justificativa da ‘mistura’ e criminalização destes segmentos sociais.

Ao focalizar a Serra do Umã no que diz respeito a seu enquadramento no povoamento dos sertões nordestinos, Grünewald (2004) ressalta que os indígenas estabelecidos eram conhecidos por acolherem negros fugidos dos processos de colonização. O autor reconhece a Serra da Cacaria, próxima à Serra do Arapuá, ambas habitadas pelos atuais indígenas Pankará, como local povoado por populações negras. Fenômeno de mestiçagem que também ocorreu nas serras dos Crioulos e do Umã, sendo esta última conhecida pela designação ‘negros da serra do Umã’ (GRÜNEWALD, 2004).

Mendonça (2013) reconhece que negros e indígenas se encontravam em situações semelhantes em suas ‘desigualdades de poder’, no entanto, tiveram processos históricos distintos. A escravização no Sertão do São Francisco teve uma peculiaridade na sua prática, sendo caracterizada pela ampla disseminação, pelo pequeno número de escravos por proprietários e envolvida por mecanismos de controle traçadas ao longo de relações domésticas e maior mobilidade entre os escravos (MENDONÇA, 2013).

Em Carnaubeira da Penha a relação de parentesco de comunidades quilombolas com indígenas Pankará envolve as comunidades de Tiririca dos Crioulos, Massapê e São Gonçalo (SERRADELA, 2016). No entanto, o parentesco dos índios Pankará com comunidades quilombolas se expande até o município de Itacuruba, no quilombo Poço dos Cavalos, segundo o Mapeamento Etnográfico das Comunidades Quilombolas do sertão de Pernambuco (CCLF, 2008:54). Destaco o quilombo de Conceição das Crioulas, localizado no município de Salgueiro, que possui parentesco com os mesmos (MENDONÇA, 2013) e com os índios Atikum da serra do Umã (GRÜNEWALD, 1993; OLIVEIRA, 2010).

⁹ Mendonça (2013) cita três documentos, do século XIX, localizados no APEJE/PE, da Câmara Municipal de Floresta, que reivindicam o sítio da Penha, território Umã, para ser incorporado como patrimônio da Câmara, mesmo considerando que as terras dos índios foram doadas pelo Rei de Portugal.

A sociabilidade entre indígenas e negros que aconteceu na formação da Tiririca dos Crioulos, assim como se caracteriza na região, conforme trabalhado por Mendonça e Andrade (2014), Oliveira (2010) e Grünewald (1993), foi estabelecida ao longo de relações de vizinhança, compadrio, matrimônios, trabalhos de parto, manifestações religiosas (de matrizes católica afroindígenas) e compartilhamento dos recursos naturais.

Pode-se observar a ocupação de comunidades quilombolas e grupos indígenas nos sertões de Pernambuco no mapa produzido pela ação 'Do buraco ao mundo' (FIGURA 5), com dados da Fundação Cultural Palmares, do INCRA e da FUNAI. São 81 comunidades quilombolas e 12 etnias indígenas, alguns com grande proximidade territorial e de relações.



Figura 5 - Mapa produzido com os dados da FUNAI, INCRA e Fundação Cultural Palmares sobre a presença de etnias indígenas e comunidades quilombolas nos sertões de Pernambuco, produzido por Samuel Gomes e editorado por mim, no contexto da ação 'Do buraco ao mundo'. 2017, Tiririca dos Crioulos.

Ao apresentar as relações entre populações indígenas e negras da região, sigo, no próximo tópico, com os processos de colonização, dialogando com Oliveira (1998) sobre a importância da presença colonial para a instauração de diferentes relações das sociedades com os territórios, deflagrando transformações em múltiplos níveis das existências socioculturais.

1.3 A etnologia indígena do Nordeste: colonialidade do poder e etnogêneses

Para compreender a formação da Tiririca dos Crioulos é necessário dialogar com a etnologia indígena do Nordeste, denominada, por Dantas, Sampaio e Carvalho (1992 *apud* OLIVEIRA, 1998), como um conjunto étnico e histórico formado pelos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII. A categoria ‘índios misturados’ foi empreendida em documentos oficiais e associada a atributos negativos, gerida em oposição à ideia de índios puros, manifestando um certo estigma, favorecido pela caracterização sociológica associada às populações de indígenas dos aldeamentos missionários (OLIVEIRA, 1998).

Ao pensar a situação étnica dos Atikum da Serra do Umã, Grünewald (2004) destaca que este grupo não pode ser visto hoje como fora em outrora, ressaltando que grupos indígenas podem ser situacionalmente constituídos sobre descontinuidades históricas impostas pelos processos de colonização. Tal fenômeno trata da resolução simbólica e coletiva, da contradição que ocorre da força política e emocional da etnicidade, própria das identidades étnicas que se atualizam historicamente e não anulam o sentimento de referência a uma origem (OLIVEIRA, 1998).

Creio que a noção de etnogênese de Grünewald (2004) e Oliveira (1998) possibilita visualizar as formas de enfrentamento desenvolvidas pelos povos indígenas do Nordeste à colonialidade do poder, em que ambas se constituem pelos processos históricos de atualização das relações de poder. No entanto, no caso da etnogênese ocorre uma resposta de negação aos processos assimilacionistas que não foram eficazes o bastante para anular o sentimento de pertencimento, a ressignificação das narrativas históricas e as formas de reinvenção das tradições.

As relações interétnicas que permitiram a constituição da Tiririca dos Crioulos como um grupo quilombolaindígena partem de reflexões sobre as relações sociais estabelecidas

sobre discontinuidades históricas e relações de conflito com grupos indígenas, negros, quilombolas, brancos e o Estado-nação. Compreendo, desta maneira, em diálogo com Grunewald (2004), uma certa semelhança com a situação étnica dos Atikum da Serra do Umã, por não se tratar de presenças indígenas lineares de grupos autóctones que resistiram aos processos conflituosos da colonização, tampouco de presenças remanescentes.

Sobre a característica da experiência colonizadora da região, Grunewald (2004) menciona alguns fatores a partir do século XVI, como o sistema de doação das sesmarias, a introdução e desenvolvimento da criação de gado no Nordeste, que pretendia transformar as terras em pastagens, bem como as guerras justas que se caracterizou como expedições punitivas aos indígenas aliadas às bandeiras paulistas.

Oliveira (1998) considera que a história dos índios do Nordeste foi marcada por dois processos de territorialização diferentes: um processo relacionado às missões religiosas, da segunda metade do século XVII e das primeiras décadas do século XVIII; outro ligado ao órgão indigenista, que ocorreu ao longo do século XX. Busco pontuar como esses dois processos de territorialização afetaram a região da Tiririca dos Crioulos.

As imposições dos processos assimilacionistas aos diferentes grupos indígenas da região do sertão do São Francisco pode ser percebida com os processos de territorialização da região, conforme trabalhado por Oliveira (1998), que favoreceram a deslegitimação dos povos indígenas do Nordeste no acesso a direitos frente ao Estado-nação, bem como na produção de conhecimento dentro da academia científica. Apresento, a seguir, os dois processos de territorialização que caracterizaram a região.

O **primeiro processo de territorialização** foi consolidado em três momentos, chamados, por Oliveira (1998), de primeira, segunda e terceira mistura. A **primeira mistura** emerge da criação dos aldeamentos missionários, que atraíram diferentes grupos indígenas, que foram sedentarizados e catequizados. As missões religiosas foram instrumentos de expansão territorial para o sertão do São Francisco, financiadas pela Coroa com a intenção de incorporação de 'índios mansos' ao Estado colonial. Eram unidades básicas de ocupação territorial e produção econômica vinculadas às políticas que promoviam a homogeneização de diferentes culturas, desta maneira a situação interétnica foi constituída pela 'mistura' e articulação com o mercado (OLIVEIRA, 1998).

Grunewald (2004) ressalta que na metade do século XVIII os indígenas foram escravizados por padres jesuítas que administravam as missões. O autor destaca que na

segunda metade deste século ocorreu a extinção das missões e a criação do Diretório dos Índios, que promoveu, até o século XX, a integração dos indígenas com a sociedade colonial.

As vilas comerciais identificam a **segunda mistura**. As vilas estimularam os casamentos interétnicos e o estabelecimento de colonos brancos nos limites dos antigos aldeamentos, os quais permaneceram sob a posse comum das populações de descendentes de indígenas das missões que passavam a compartilhar referências culturais (OLIVEIRA, 1998).

Oliveira (2010) pontua o violento processo de colonização da região do São Francisco, referindo-se ao século XVIII, com a implementação das grandes famílias proprietárias de fazendas de gado. Tal projeto econômico tinha interesse nas terras ocupadas pelos índios e comunidades negras rurais, alimentando um sentimento de desprezo da sociedade regional para com estes segmentos sociais, bem como a falta de informação histórica sobre estes grupos e a manutenção do poder político e econômico dessas famílias, que ainda hoje mantêm o domínio na região.

A **terceira mistura** envolveu a regularização de propriedades rurais por meio da compra, imposta pela Lei de Terras de 1850, a qual proporcionou a expansão das vilas comerciais e a instalação de famílias proprietárias de fazendas como produtoras agrícolas, limitando as posses de terras para a populações indígenas, negras e empobrecidas do sertão (OLIVEIRA, 1998). Dentro desta classificação, a origem da Tiririca dos Crioulos ocorreu na terceira mistura, entre o final do século XIX e início do século XX, segundo Mendonça e Andrade (2014), quando ancestrais negros libertos adquiriram, através da compra, a posse da terra.

Portanto, a colonialidade do poder referente ao **primeiro processo de territorialização** está vinculada à distribuição geográfica do capitalismo, implementado na região do sertão do São Francisco por meio das missões religiosas que articularam os indígenas ao mercado. Posteriormente vieram a criação das vilas comerciais, a implementação de propriedades privadas e de fazendas de gado que favoreceram os processos de miscigenação, hierarquização da sociedade e racialização do trabalho.

Já o **segundo processo de territorialização da região** ocorreu no século XX, com a articulação das comunidades indígenas e negras aos ciclos econômicos, referidos por Oliveira (2010) como 'tempo do progresso'. Neste período foram explorados a maniçoba (1902), o caroá (espécie de fibra utilizada para produção de cordas e, atualmente, de bolsas e roupas rituais) e o algodão (1916), produtos que favoreceram a instalação de indústrias na região a

partir de 1930 e a existência de uma Sociedade Algodoeira (1936-1937), processo que se expandiu até 1950 (OLIVEIRA, 2010).

Foi neste século que o Estado-nação mudou sua conduta assimilacionista e criou condições adequadas para a afirmação de culturas diferenciadoras, como objetos demarcados cultural e territorialmente. Ação que, desta forma, proporcionou o reconhecimento de grupos indígenas do Nordeste e a instalação de Postos Indígenas, pelo Serviço de Proteção ao Índio (OLIVEIRA, 1998).

Oliveira (2010) ressalta que os processos de afirmação étnica de grupos quilombolas e indígenas foram desencadeados a partir de 1980, influenciados por questões econômicas que envolveram a crise na produção do algodão, o fim do 'tempo do progresso' e a implementação do narcotráfico da maconha na região. O autor cita três perspectivas gerais que foram fundamentais no processo de aceleração da autoidentificação indígena e quilombola na região, sendo influenciadas pelas mudanças institucionais do Estado-nação na relação com estes segmentos sociais, bem como os conflitos fundiários locais e a importância da dimensão cultural, para o contexto global.

Este é um momento importante a ser destacado, em função da preocupação dos grupos étnicos da região em estabelecer interlocuções com o Estado para ter acesso a políticas e, por consequência, criar uma imagem da diferença que corresponda às expectativas dos órgãos responsáveis. Tais questões são trabalhadas no segundo capítulo.

1.4 As visualidades e contravisualidades a serem consideradas nas relações interculturais críticas com a Tiririca dos Crioulos

Ao buscar um quadro decolonial da cultura visual, conforme trabalhado por Mirzoeff (2016) sobre as disputas entre as narrativas históricas (visualidades e contravisualidades), relaciono os processos de etnogêneses dos grupos étnicos da região, dialogando com a noção de visualidades (conceito criado no século XIX) – como a visualização da história que gerou a legitimação da autoridade da hegemonia ocidental –, por meio de três complexos de visualidades: da escravidão nas *plantations*, do imperialismo e o militar-industrial, os quais se encontram atualmente em vigor (MIRZOEFF, 2016). Tal noção tem a função de controlar o que podemos ver, de reivindicar a exclusividade da capacidade de ver e discernir significados.

O ato de ver não é considerado apenas um ato físico, envolve um conjunto de relações que compreendem a construção de imaginários, informações e interpretações sobre o mundo (MIRZOEFF, 2016,). Também se torna necessário destacar que ver, para as lideranças rituais do torégira, consiste em considerar aquilo que não é visível pela maioria dos humanos. Para desenvolver esta forma de visão é necessário ‘firmar as correntes espirituais’, com banhos de ervas, realização de resguardos, formas específicas de comportamento e diálogo com as entidades. Conforme destaca Barbosa (2014), sobre a importância do trabalho com as imagens para o ensino e aprendizagem da arte, o preparo para ler imagens envolve o preparo para ler imagens que nos rodeiam.

A partir de uma única situação são geradas diferentes percepções que retratam as diversas realidades que coexistem no mundo. No entanto, determinadas formas de percepção são orientadas por instruções que autorizam certas violências e opressões sociais. Ver as formas de violência e opressão que são naturalizadas se torna uma possibilidade de atuação da educação para a cultura visual por meio das contravisualidades, assim como imaginar alternativas e outras possibilidades de organizar as realidades.

A construção imaginária, discursiva e conservadora do conceito ‘Nordeste’ é discutida por Albuquerque Júnior (2018), o qual vincula a construção de imagens de subalternidade, alienação religiosa, incapacidade para o trabalho intelectual e desumanização da população nordestina, recomendando a reconfiguração do conceito tal qual ele foi construído no imaginário da sociedade brasileira.

Segundo o citado autor, o conceito tal como descrito foi pensado no início do século XX para contrapor as transformações econômicas e políticas do processo de modernização capitalista e industrial das elites agrárias nordestinas, as quais passaram, no final do século XIX, por um processo de declínio econômico e político devido à perda de lugar na divisão nacional do trabalho e da ascensão da indústria do café (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2018).

Conforme o referido autor, tal conceito é saudoso da escravização, da monarquia e da cultura artesanal e surgiu nos documentos dos órgãos oficiais responsáveis em atender as secas do início do século XX, adquirindo argumento climático. Foram promovidas e difundidas algumas narrativas por meio da produção de livros, do Jornal de Pernambuco, da realização de congressos e da criação do Centro Regionalista do Nordeste Articulação de Artistas e Políticos (1924), dentre elas narrativas de harmonia social entre diferentes raças e classes,

colaborando para a imagem mestiça como símbolo da sociedade nacional (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2018).

Ao considerar as visualidades em torno no conceito “nordeste”, me aproximo da preocupação de Oliveira (2010) sobre as trajetórias das etnogêneses do município de Mirandiba (PE) buscando as visualidades e contravisualidades que são associadas aos povos indígenas e quilombolas da região. As visualidades podem ser verificadas por meio da história oficial do processo de colonização, a partir das trajetórias das grandes famílias proprietárias de fazendas de gado, dos aldeamentos missionários, dos estudos acadêmicos e documentos do estado.

O citado autor considera as grandes famílias de proprietários de fazendas de gado, que se estabeleceram na região no século XVIII, como uma forma de organização social baseada na ideologia patriarcal e na relação das famílias com as propriedades de terras (OLIVEIRA, 2010). Estas famílias, segundo o autor, são:

[...] os autorizados a fazer história se utilizam de densas descrições de redes genealógicas, a partir das quais são narrados os fatos históricos, como ocupações dos espaços e as disputas entre famílias rivais. Todavia a construção da história esconde quase totalmente as trajetórias daqueles que não tem sua genealogia explorada e descrita. (OLIVEIRA, 2010, p. 66-67).

Fazendeiros, missionários, policiais e instâncias governamentais promoveram violências contra os povos indígenas e negros, considerados os grupos sociais a serem conquistados, escravizados e aniquilados. Dentro dessas relações de opressão, a descaracterização étnica favoreceu poderosos e políticos economicamente, assim como a omissão da presença étnica na história local favorece a invalidação das atuais fronteiras étnicas (OLIVEIRA, 2010).

Oliveira (1998) compartilha que estudiosos, antropólogos e indigenistas que escreveram sobre os ‘índios do Nordeste’ antes de 1975 estavam marcados por uma visão colonial, enquadrada pelas teorias antropológicas do evolucionismo e estruturalismo que não permitiam a elaboração das realidades indígenas desta região em função de considerarem os processos de miscigenação como processos que favoreciam a perda da tradição cultural. O discurso da extinção dos povos indígenas na região se associa historicamente à miscigenação com as populações negras, sertanejas e empobrecidas, que foi implementada como política

assimilacionista. As narrativas buscavam (e ainda buscam) uma substância cultural que identificavam (e identificam) os indígenas verdadeiros (OLIVEIRA, 2010).

Apesar de a população 'indígena' ter sido considerada símbolo da identidade nacional desde o século XIX, como se verá no segundo capítulo, as visualidades que envolvem os povos indígenas do Nordeste, representadas por etnólogos e indigenistas, apresentaram processos de desumanização e deslegitimação por saírem do padrão esperado, conforme abordado por Oliveira (1998).

Os povos indígenas desta região, ao serem descritos na literatura e nos documentos oficiais, foram classificados como: aculturados, integrados à população regional, mestiços, misturados ou que perderam os elementos tradicionais, incluindo a língua (OLIVEIRA, 1998).

As visualidades alimentam uma disputa permanente de criação e sustentação de narrativas históricas, das quais a autorização da autoridade da capacidade de ver e discernir significados requer renovação constante a fim de ser naturalizada, assim como gera reivindicações de setores sociais à sua autonomia da autoridade (MIRZOEFF, 2016). Esse campo de disputas envolve o reconhecimento de diferentes realidades que levam a questionar 'o perigo de uma história única', conforme Adichie (2019), e os dispositivos com os quais foram construídas narrativas excludentes (ACHINTE, 2009).

As contravisualidades que reivindicaram autonomia da autoridade foram construídas pelas comunidades negras e indígenas que não se inseriram nos circuitos das fazendas de gado e estabeleceram relações de cooperação entre si.

Conforme trabalhado, antes do contexto cultural nacional e global se tornar possível para o reconhecimento étnico na garantia de direitos, foi necessário resistir às violências direcionadas para a aniquilação desses grupos. Resistência que foi desenvolvida por meio de relações de vizinhança, compadrio e parentesco entre indígenas e negros, que garantiram redes de solidariedade e formação política. Dentro das estratégias de sobrevivência, em diálogo com Oliveira (2010) destaco a ocultação da própria identidade ao longo do século XIX e início do século XX, os deslocamentos de áreas consideradas perigosas e secas, assim como para a realização de processos de formação entre os grupos indígenas que buscavam negociações com o Estado.

Nesses processos de compartilhamento entre grupos indígenas, negros e quilombolas ocorreu o compartilhamento de referências culturais ligadas ao complexo ritual da jurema, conforme Nascimento (1994) e como abordei em Serradela (2016), como o

torégira realizado na Tiririca, possibilitando que os 'regimes de índio' se tornassem formas de experienciar, elaborar e comunicar a indianidade, como diz Grunewald (2004).

Ao pontuar a atualização das relações de poder na região, por meio da colonialidade do poder, procurei mostrar de que forma se impuseram os processos assimilacionistas às populações indígenas e comunidades negras rurais, suas formas de resistência e narrativas históricas através das visualidades e contravisualidades, que foram associadas tanto aos representantes da história oficial e quanto aos grupos étnicos da região. A proposta foi compartilhar como a Tiririca dos Crioulos se enquadra no contexto político, geográfico e econômico, bem como as maneiras de reagir frente às imposições coloniais por meio de organizações étnicas.

No segundo capítulo inicio com uma colagem de abertura (FIGURA 6) em que se encontram Mané Miguel e Isaura, relacionados à Serra do Arapuá, de onde veio Mané Miguel, e outras relações de parentesco estabelecidas com as/os indígenas Pankará. Encontra-se também a Casa Grande do Marinheiro, local de moradia do casal, de realização de trabalhos espirituais e onde nasceram seus/suas filhos/as, sendo que alguns são atuais lideranças da comunidade.

CAPÍTULO 2 - ARTE E ESTÉTICA COMO INSTRUMENTOS DE COLONIALIDADE: AS IMAGENS DA DIFERENÇA NEGRA, INDÍGENA E QUILOMBOLA



Figura 6 - Colagem de minha autoria, de Mané Miguel do Nascimento e Isaura, pai e mãe de importantes lideranças locais que construíram e habitaram a Casa Grande do Marinheiro, como casa e espaço ritual, onde atualmente ocorrem diferentes eventos comunitários e que abriga o Canzuá do Velho Xangô, onde se encontra a imagem do Rei Malunguinho, do Preto Velho, Mãe Joana da Bahia e os maracás de importantes lideranças rituais do torégira, já falecidas. A serra ao fundo é a do Arapuá, de onde veio Mané Miguel para se casar com Isaura. Mané Miguel foi uma importante liderança na construção das experiências e identidades indígenas e negras na comunidade, a partir dos rituais de torégira. Neste ano de 2022, Mané completa cem anos de seu nascimento.

2.1 Imagens da diferença

Neste capítulo busco tecer as maneiras pelas quais a arte e a estética criaram visualidades e, com elas, a nossa capacidade de ver, de se autoperceber e construir nossas realidades. A arte e a estética, como instrumentos de colonialidade, criaram narrativas históricas que favoreceram determinadas leituras de mundo, naturalizando as desigualdades sociais e os processos de hierarquização entre humanos e seus conhecimentos.

A construção de imagens que codificam uma diferença envolve experiências sensoriais na classificação e separação de corpos, recordando a história de colonização da América, a consolidação do capitalismo e dos primeiros Estados-nacionais europeus (QUIJANO, 2014). O processo de classificação imposto pelo olhar colonizador, organizou (e organiza) os corpos por relações de igualdade e diferença, estabelecendo processos de hierarquização da população mundial.

O 'outro' foi um dos mitos fundantes da modernidade colonial europeia, para classificar aqueles que tensionavam o padrão universalista, branco, heteronormativo, capitalista, burguês, racional, científico e masculino. Para Quijano (2014) a ideia de raça, conforme é entendida pelo sentido moderno, não era conhecida antes da criação da América e, provavelmente, foi instituída a partir das diferenças fenotípicas estabelecidas com base em estruturas biológicas entre conquistadores e conquistados. Esse processo acarretou na formulação das relações sociais de dominação, fundadas na ideia de raça sobre as identidades indígenas, negras e mestiças.

Chama a atenção, na abordagem descolonial/colonial, conforme trabalhada por Quijano (2014), o processo de configuração de identidades a partir de determinados critérios que oferecem códigos visuais, imagens, visualidades; comportamentos que classificam determinados corpos e segmentos sociais de forma desumana e inferior, gerando determinadas relações sociais de dominação. Portanto, as identidades ao longo das relações interculturais podem ser ostentadas, mas também impostas, exercendo um papel de mediação entre os atores sociais envolvidos.

Ao pontuar o caráter colonial das sociedades latino-americanas, em especial nas dinâmicas de colonialidade que repercutem em nossas percepções (e construção) de autoimagens e realidades, Quijano (2014) demanda uma reconstrução epistêmica. O

pensamento decolonial aponta uma relação das nossas experiências com a produção de conhecimento, a partir de problemas sociais, em busca de descolonizarmos a nós mesmos. Retomo os questionamentos: Quais são as visualidades e contravisualidades associadas aos grupos étnicos da região do sertão de Itaparica, em Pernambuco? Quais são as intenções educativas e os caminhos inventados para investigar processos de aprendizagens sobre as identidades negras, indígenas e quilombolas?

Os processos de colonização na América Latina, na compreensão de Palermo (2009), colaboraram para a produção de uma genealogia autônoma de mais de 500 anos, que remonta aos primeiros contatos realizados durante o século XV. Esta produção revela, a partir de registros documentais e monumentais, a problemática da ‘diferença’ e da ‘distância’ entre as culturas em conflito. Tais problemáticas apresentam os valores instituídos pela cultura dominante, que foram naturalizados a partir de oposições valorativas que regeram critérios estéticos colocados em circulação (PALERMO, 2009).

Na compreensão de Palermo (2009), a noção de ‘diferença’ instaurou critérios de inferioridade e superioridade entre as culturas, no modo como foi manejada internamente aos padrões normativos para a sustentação das relações assimétricas de poder. A noção de ‘distância’ implementou uma dupla magnitude, de caráter físico, ao ressaltar a distância em relação a um centro de poder; bem como de caráter temporal, na relação entre atraso e progresso, a qual negou a contemporaneidade de populações distintas.

Por trás dos critérios que validam e valorizam os humanos, seus conhecimentos e comportamentos, assim como discutido por Palermo (2009), sobre a legitimação de uma obra de arte, nos moldes do sistema colonial do poder – em suas manifestações, rigores de escolas, modelos, competências e requerimentos – segue em vigência o padrão valorativo da diferença e da distância, assentados nos critérios de superioridade e inferioridade e nos princípios de propriedade privada, originalidade e invenção.

Esses critérios estéticos, imagens e narrativas históricas colocadas em circulação nos educaram a determinadas formas de interpretação e construção da realidade a partir de padrões sociais (racistas, machistas, sexistas, capitalistas), revelando um quadro decolonial comparativo para os estudos da cultura Visual, conforme abordado por Mirzoeff (2016), acerca da competição entre ‘visualidades’ – que consiste nas imagens hegemônicas que constroem a nossa capacidade de ver, e ‘contravisualidades’ – que são as imagens que reivindicam reconhecimento.

Ao considerar que a modernidade desenvolveu a naturalização da autoridade e do poder, Mirzoeff (2016) explica que a palavra autoridade tem origem no latim e possui relação com auctoritas, referindo-se ao patriarca com poder de vender escravos e com autoridade para interpretar e discernir significados.

O complexo de visualidades envolve uma série de operações que **classificam**, nomeando o visível, **separam** os grupos classificados como forma de organização social e também para dificultar a coesão, e, por fim, **estetizam**, gerando a “[...] estética do adequado”, do dever, do sentido para ser correto (MIRZOEFF, 2016, p. 748). A noção de complexo indica um conjunto de relações e organizações sociais que resulta na visualizada disposição de corpos e treinamentos para sustentar a separação entre governantes e governados (MIRZOEFF, 2016).

Ao reconhecer que os complexos de visualidades trabalham para as autoridades se tornarem óbvias, a partir da imposição de narrativas, imagens e significados que nos cercam, apresento, no próximo tópico, em diálogo com alguns autores, de que forma algumas narrativas imagéticas empreendidas de forma hegemônica, sobre a construção de identidades nacionais, colaboraram para a conformação de imaginários, imagens e símbolos que envolvem os grupos étnico-raciais no Brasil e portanto, são esperados **ao longo das relações interculturais**.

2.2. As visualidades que configuram a naturalização de posições desiguais na construção de identidades nacionais

Schwarcz (2012a e 2012b) discute a **construção de identidades** nacionais brasileiras a partir de narrativas que envolvem o universo artístico do samba, das pinturas, da literatura e de filmes para ressaltar de que forma a discriminação racial criou espaços que naturalizaram as desigualdades sociais.

Destaco, a partir desta autora, a influência do “romantismo” como movimento estético e político que colaborou para a idealização da imagem do indígena como símbolo nacional, favorecida pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no final do século XIX; movimento este que desconsiderou a população negra. A imagem do indígena foi configurada de forma essencializada, integrado às paisagens naturais, passivo em relação ao

processo de colonização, como um herói que aceita morrer em nome da consolidação do Estado-nação e do capitalismo (SCHWARCZ, 2012a e 2012b).

Albuquerque (2011), em diálogo com Bourdieu (1989), ressalta a violência simbólica como instrumento de dominação de certos segmentos sociais, destacando o ‘modelo museu’ como uma narrativa que invisibilizou as violências coloniais, reforçando a imagem do indígena como anônimo e neutro aos processos históricos. Tal modelo, nas arenas de São Paulo, no contexto dos atuais indígenas Pankararu, operacionaliza uma categoria denominada ‘índios genéricos’, a qual Albuquerque (2011) considera ser uma forma de violência simbólica.

Esta violência simbólica, na compreensão de alguns indígenas denominados como ‘índios genéricos’ ou ‘índios misturados’, pode ser visualizada na forma como o Estado-nação define os acessos às políticas direcionadas às populações indígenas, separando-as pelas categorias: ‘índigenas aldeados’ – aqueles que moram nas aldeias, e ‘índigenas desaldeados’ – aqueles que não residem nas aldeias e habitam as cidades. Pensar os indígenas apenas como aqueles que guardam uma cultura aborígene, para Grünewald (2004) é uma ‘ilusão autóctone’ que revela o engodo e equívoco daqueles que legitimam a presença indígena de forma linear, desconsiderando os processos históricos da colonização.

Seguindo com Schwarcz (2012a e 2012b), deve-se considerar o investimento colonial na criação de visualidades, que ocorreu a partir de uma ‘simbologia tropical’ que misturou elementos da monarquia europeia, indígenas, alguns elementos negros e a diversidade de frutas. A noção de ‘exótico e tropical’ trabalhada pela referida autora colaborou para a criação de imagens que pretendiam supervalorizar os recursos naturais brasileiros e, ao mesmo tempo, desumanizar a população como forma de exploração histórica da natureza para acumulação de bens.

No Brasil majoritariamente analfabeto do início do século XIX a criação da Academia Imperial de Belas Artes, durante a regência de D. Pedro II, teve como uma das finalidades a representação de uma identidade nacional que normatizava os traços europeus em detrimento das populações indígenas e negras (SCHWARCZ, 2012b). Conforme a autora, embora a população negra fosse associada à escravização – e isso gerava constrangimento nas elites, as visualidades produzidas destacavam a diversidade racial do País.

Um exemplo da construção da colonialidade no campo da arte, iniciada quando a instância colonial se autorizou a negar as formas de produção de outras culturas, procurando apagar suas trajetórias de aprendizagens, transmissão de técnicas e uso de materiais próprios

(PALERMO, 2009), consiste no processo de implementação da Academia Imperial de Belas Artes, para a qual foram desconsiderados os artistas locais, que produziam arte barroca, e feito o investimento em artistas clássicos franceses.

As artes indígenas e africanas, consideradas inferiores, foram utilizadas como objetos arqueológicos e antropológicos para justificar a desumanização das populações e os processos de colonização. Esta narrativa eurocêntrica ainda hoje repercute na história e no ensino da arte no Brasil, que demanda a implementação das Leis n. 10.639/2003 e 11.645/2008 sobre a obrigatoriedade do ensino da cultura afroindígena no ensino básico (BRASIL 2003, 2008).

Compreendo, desta forma, que arte e estética foram (e são) instrumentos de colonialidade por estabelecerem padrões a partir dos quais se classifica e hierarquiza a ordem no mundo, imposta como regulação dos saberes e das subjetividades (MIGNOLO, 2009).

Ao longo da história estética e razão andaram de mãos dadas, cumprindo duas funções: dentro da Europa a função de construir uma subjetividade secular e burguesa, que se diferenciava da subjetividade sagrada e teológica, implementada no Renascimento e liderada por países do sul. A outra função ocorreu fora da Europa, estabelecendo um novo conceito para desvalorizar e hierarquizar a criatividade sensorial de outras civilizações (MIGNOLO, 2009).

No Brasil, a princípio, a partir de uma perspectiva evolucionista do final do século XIX, a miscigenação foi associada à degeneração, conforme trabalhado por Schwarcz (2012b), colaborando para os processos de branqueamento da população brasileira e entendida como forma de ascensão social, por meio da migração europeia após a abolição da escravização. O País está fundado no ato de colonização associando a cor branca à benevolência, limpeza, educação, desejo de civilização e superioridade; em contraste com a cor preta, associada a atraso, sujeira, criminalidade, primitivismo, desumanidade e inferioridade.

No início do século XX houve uma mudança nas narrativas sobre as representações étnico-raciais no Brasil – a qual emergiu em 1930, segundo Schwarcz (2012b), em diálogo com Gilberto Freyre, sobre a ideia de ‘democracia racial’, reconfigurando a imagem mestiçada do País, agora não mais como demérito, mas como especificidade da nação, negando as teorias evolucionistas e o determinismo biológico. Tal noção imprimiu, no senso comum, uma ideia de identidades cruzadas e sincretismo cultural a partir de uma convivência harmoniosa entre os grupos raciais. Esta retórica, no entanto, não se concretiza no cotidiano, na valorização das

populações negras e mestiças, que ainda são discriminadas no acesso a direitos, trabalhos e lazer (SCHWARCZ, 2012b).

Desta forma, a autora relaciona a questão racial ao tema das identidades, reconhecendo que a identidade negra foi marcada pela ‘falta’ desde a época da colonização. A característica do racismo no Brasil é silenciosa, ocorre no âmbito do privado, não é condizente com as imagens e os conceitos transmitidos pela arte, literatura e academia científica, que investiram em uma narrativa de boa convivência racial (SCHWARCZ, 2012b).

A exaltação da miscigenação foi refutada pelos estudos de Florestan Fernandes em 1950, que dialoga com a questão de classe (SCHWARCZ, 2012b). Contudo, Florestan Fernandes, em sua branquitude, somente afirma que a escravidão sedimentou marcas na população negra, sem refletir sobre a branca. Schwarcz (2012b) ressalta que os estudos mais recentes sobre a questão da discriminação racial não estão exclusivamente focados nas questões econômicas, mas também na atribuição negativa de certos marcadores de diferença como raça, gênero, região e classe, implicando análise moral.

Todas essas visualidades sobre os grupos étnico-raciais do Brasil se tornaram conteúdos das pedagogias culturais, colaborando para a consolidação do racismo estrutural, institucional e cotidiano, conforme trabalhado por Kilomba (2019) e que devem ser desnaturalizadas e combatidas. No livro ‘Memórias de plantação: episódios de racismo cotidianos, a autora cria espaços para performar as subjetividades e reconhecer as mulheres negras e pessoas negras em geral como sujeitos. Para tanto, esmiúça a expressão ‘racismo estrutural’, que trata sobre a exclusão de pessoas negras e de cor das estruturas sociais, políticas e oficiais que privilegiam os sujeitos brancos. Também aprofunda acerca da expressão ‘racismo institucional’, que estabelece padrões desiguais de tratamento, e se detém com mais dedicação em cima da noção de ‘racismo cotidiano’, a qual considera ser todos os vocabulários, imagens, ações e olhares que colocam o sujeito negro na condição de outricidade, associada a aspectos de negação da condição de igual, como sujeitos indesejados, intrusos, perigosos, violentos, passionais, sujos, excitados, selvagens, naturais, desejáveis e exóticos (KILOMBA, 2019).

Da mesma forma, a noção de ‘cromática do poder’ trabalhada por Achinte (2009) possibilita refletir sobre a sustentação de um sistema de exclusão atualizado ao longo do tempo, gerando um quadro de colonialidade que estabelece uma relação entre tempo e representação. A partir dessa categorização, na qual a cor da pele foi tomada como um critério

fundamental, foi configurado todo o sistema de representações desse outro pintado com o pincel do colonizador, impedindo que esse outro represente-se a si mesmo (ACHINTE, 2009).

Foi construída uma temporalidade que implicava um antes, na qual permaneceram todos aqueles que foram classificados como os 'outros', ou seja, considerados atrasados, em um tempo imóvel que os deixou fora da história, constituindo o prefixo pré- como um definidor anterior à modernidade. Foi elaborada também uma temporalidade que implica em um depois, onde se localizam aqueles que organizaram a estrutura de nossas sociedades, impondo uma lógica de existência sobre bases hierárquicas, por meio da qual a cor da pele gerou critérios de disposições na pirâmide do poder (ACHINTE, 2009).

A idealização de um tipo de indígena, a negação da população negra, a ilusão autóctone, o modelo museu, a simbologia tropical e a ideia de democracia racial, a cromática do poder criaram visualidades esperadas nas relações interculturais que configuraram a nossa capacidade de ver, discernir significados sobre os povos indígenas, negros e quilombolas do Nordeste, naturalizando a negação da condição de igual, os padrões desiguais de tratamento e a exclusão nas estruturas de poder de populações negras, indígenas e quilombolas. Essas visualidades influenciam na criação de autoimagens ao longo das relações interculturais e de um 'olhar' colonizador, que cria expectativas e estereótipos em torno de certos padrões que foram geridos esteticamente, além de influenciar a forma como percebemos a nós mesmos e o mundo.

Ao pontuar a arte e a estética como instrumentos de colonialidade na conformação de padrões de hierarquização da população étnico-racial brasileira, apresento a seguir de que maneiras estas visualidades afetaram as populações indígenas do Nordeste.

2.3 Autoctonia nordestina: a construção de autoimagens indígenas e quilombolas

Ao discutir a deslegitimação dos povos indígenas do Nordeste, em relação a outros grupos indígenas do Brasil, Oliveira (1998) ressalta a imposição do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) sobre os indígenas desta região, bem como de instituições e crenças características de modos de vida próprios aos indígenas como prova de sua indianidade. Essas imposições criaram padrões estéticos, imaginários e de expectativas do modo como os povos indígenas deveriam (e devem) ser, comportar-se, organizar-se, higienizando outras experiências.

Grünewald (2005) compartilha que a 4ª Inspeção Regional do SPI, encabeçada por

Raimundo Dantas Carneiro, adotou a prática ritual como referência e passou a exigir o desempenho do toré pelos indígenas que reivindicaram reconhecimento de sua indianidade. Há, portanto, na etnologia indígena do Nordeste, as emergências étnicas com o incremento de elementos e performances culturais que ocorreram em diálogo com o Estado-nação e a sociedade envolvente, onde tais agentes constituem importantes papéis nas experiências étnicas (ALBUQUERQUE, 2011). Além disso, conforme pontua Albuquerque (2011), um tipo específico de demanda por tradições indígenas vem emergindo, quando indígenas são solicitados a realizar suas performances fora de suas aldeias. Essas performances podem colaborar com a idealização de imagens das/dos indígenas, como também permitir processos reflexivos sobre as identidades étnicas.

Com o grupo indígena Pankararu residente em São Paulo, original do Estado de Pernambuco, Albuquerque (2011) promove uma discussão sobre a atuação política e a visibilidade deste grupo em circuitos que conectam espaços de mobilização social e demandas simbólicas, na exibição de sinais que comprovam a legitimidade das demandas políticas. Em sua tese Albuquerque (2011) analisa a performance nominada 'dança dos praia' como uma tradição intercultural contra-hegemônica com a intenção de dotar este grupo de capital simbólico nas arenas de São Paulo, nas quais um tipo específico de 'preconceito de autenticidade' atualiza o poder tutelar.

Albuquerque (2011) discute, desta forma, o preconceito como um poder exercido pelo Estado-nação e distribuído pela sociedade, assim como um elemento do sistema simbólico. No entanto, como meu foco são as relações assimétricas de poder suscitadas a partir dos processos de racialização, é preciso ressaltar as estratégias de discriminação racial, deliberadas como tecnologias de extermínio, conforme aborda Mirzoeff (2016) acerca do complexo industrial militar em relação aos sujeitos considerados insurgentes.

O citado autor mostra, em sua pesquisa, que os indígenas Pankararu de São Paulo instituíram a 'dança dos praia' como forma de construir a imagem da diferença que os fazem indígenas perante a sociedade dominante. No contexto da cidade de São Paulo 'os praia' emergem da necessidade de incrementar a política cultural da Associação Comunitária, S.O.S. Comunidade Indígena Pankararu (CIP), como um ato político em que rigores rituais se atualizam para o enfrentamento de violências simbólicas (ALBUQUERQUE, 2011).

É preciso destacar a colaboração da trajetória da Jurema junto aos indígenas do Nordeste, que, segundo Nascimento (1994, p. 92), estendeu-se até o final do século XX, dos

quais estes grupos “[...] ainda acreditam saber muito bem como ter acesso aos mistérios do verdadeiro ‘Tronco da Jurema’ e formados nessa fé, continuam a se sentir índios de pleno direito”. O ‘complexo ritual da Jurema’, portanto, foi desenvolvido a partir do encontro de práticas e crenças religiosas que envolveram matrizes católicas afroindígenas (NASCIMENTO, 1994).

Tal complexo se compõe por formas rituais comuns a indígenas e a não-indígenas, que compartilham alguma representação do ‘índio’ e que possuem, como fio condutor, o uso (produção e ingestão) de uma bebida conhecida como Jurema, feita com a casca da raiz da planta homônima e praticada atualmente pela maioria dos grupos indígenas da região Nordeste. Trata-se de um núcleo histórico que permitiu a difusão de elementos rituais, proporcionando a criação de um imaginário popular no compartilhamento de símbolos (NASCIMENTO, 1994).

Ao discutir a multisseântica do toré, Grunewald (2005) se lembra da importância da tradição para os indígenas Atikum da Serra do Umã, que a veem como brincadeira, tradição, religião, união, profissão, configurando-se como um importante espaço de lazer e também de natureza sagrada, ligada aos processos de etnogêneses dos indígenas do Nordeste. O referido autor destaca que, ao possibilitar a afirmação pública das identidades étnicas, o toré é percebido como uma linguagem que comunica expressão política, poder, união e determinação guerreira em espaços públicos, assumindo um papel fundamental na mobilização social indígena dos indígenas do Nordeste. Uma referência da autoctonia nordestina através da codificação ontológica em regimes específicos (GRÜNEWALD, 2005).

Em 1940, na região do município de Carnaubeira da Penha, os indígenas Atikum foram pioneiros no processo de reivindicação territorial e emergência étnica, tornando possível, para outros grupos da região, a luta por direitos através da identidade étnica (GRÜNEWALD, 1993). Após o processo de reivindicação territorial dos Atikum, outras organizações étnicas emergiram, como os índios Pankará, o quilombo de Conceição das Crioulas e a Tiririca dos Crioulos (OLIVEIRA, 2010).

Em função da importância do toré como uma linguagem acessível nas negociações com SPI – e apropriada pelo movimento indígena, para marcar distintividades, legitimando os indígenas do Nordeste e possibilitando a instalação de Postos Indígenas e outras formas de assistência, Mendonça (2013) discute a interrelação entre terra e toré que gerou constantes

perseguições às lideranças político-rituais Pankará. A exemplo do caso de Luiz Limeira, importante liderança, responsável pelas articulações com o SPI.

De acordo com Nascimento (1994) a relação do ritual com a etnicidade permite a comunicação interétnica, favorecendo a exposição pública de um ‘sinal diacrítico’, através da eficácia do processo ritual que legitima a experiência e a própria imagem. Desta forma, o plano ritual religioso se articula com significados que reafirmam e possibilitam a vivência e a elaboração das especificidades culturais. Segundo o citado autor, este processo continuamente reafirmado daria sentido e razões para um empreendimento étnico comum.

O ritual, como um empreendimento social que promove, na atualidade, um consenso, da forma como os grupos étnicos da região querem se apresentar e serem reconhecidos, torna-se uma elaboração da própria imagem e de suas ideias sobre as classificações identitárias (SERRADELA, 2016). Os rituais de toré, na região do sertão de Itaparica, e de torégira, na Tiririca dos Crioulos, são dramatizados, conforme Motta e Oliveira (2013, p. 187, como “[...] experiências de identidade” e “[...] construções de autorrepresentações”. Mas podem ser também uma resposta convencional que produz visibilidade pública, confere legitimidade e permite a capitalização de recursos, dizem os autores.

O torégira é um termo que criei a partir da inspiração de duas situações: 1) a de Verinha¹⁰ na elaboração da categoria ‘quilomboindígena’, a partir do qual procuro refletir sobre uma comunicação interreligiosa e estética entre ambas as modalidades rituais (SERRADELA, 2016). O toré e a gira, nesta localidade, possuem alguns comportamentos rituais específicos, como bebidas, algumas entidades, tempos e espaços. No entanto, compartilham os mesmos operadores rituais, as formas musicais e o espaço cosmológico que permeiam o universo religioso desta localidade. Possibilita um meio de organizar informações, práticas, condutas e crenças de contextos religiosos diversos, tornando possível um espaço de liberdade e poder, em criar a experiência do ritual na utilização de símbolos que foram e são inseridos conforme os processos históricos, manifestando significados próprios (SERRADELA, 2016). 2) E a outra situação foi inspirada em Albuquerque (2005) na busca por compreender a construção do repertório musical dos atuais indígenas Kapinawá, de Mina Grande (PE), na formação do torécoco.

¹⁰ Liderança ligada ao contexto da escola local e atual coordenadora do núcleo 6 da Organização Interna da Educação Escolar Indígena Pankará (OIEEIP).

Importante personagem na história do torégira foi, conforme destaquei em Serradela (2016), Manuel Miguel – indígena Pankará, curador, xangôzeiro e feiticeiro¹¹ conhecido como Mané Miguel, Doca (na Serra do Arapuá) e Marinheiro (porque incorporava uma entidade ‘aleijada’ que possui este mesmo nome e era a forma como as entidades que ele recebia se referiam a ele) – que se casou com Isaura (conhecida por ‘negra da Tiririca’), que fazia parte das duas famílias que originaram a comunidade, os Canuto e os Antônio, sendo filha e herdeira de Pedro Canuto, personagem histórico que ganhou parte das terras da Tiririca (SERRADELA, 2016) (FIGURAS 49 e 50).

Na história da Tiririca dos Crioulos a trajetória deste personagem se destaca, em função de seu engajamento na manutenção e elaboração da condição indígena, bem como na consolidação da Educação Escolar da comunidade. Neste ano de 2022, ocorre o centenário de nascimento de Manoel Miguel, nascido em 22 de agosto de 1922.

Segundo relatos, ele participou do episódio de levantamento do Posto Estácio Coimbra, na Serra do Umã, citado por Mendonça (2013) e Grünewald (2004), através da passagem de Tubal Viana, inspetor do SPI. Mané, juntamente com seu irmão Antônio Miguel e seu pai, foram, com outras lideranças e indígenas da Serra do Arapuá, colaborar na realização do toré de legitimação dos índios da Serra do Umã na implementação do Posto Indígena¹².

Além de Mané Miguel ser atualmente considerado um Patrimônio Cultural da comunidade¹³, é reconhecido também pelos índios Pankará como uma importante liderança da região pelo poder de cura e político que envolviam seus trabalhos. A chegada e o estabelecimento de Manuel e de seu irmão Antônio, na Tiririca dos Crioulos, foi um acontecimento que motivou a realização de trabalhos de cura e de toré, por meio da organização e articulação político-ritual com diferentes grupos indígenas e não-indígenas de diferentes regiões de Pernambuco, Minas Gerais, Bahia, Piauí e Maranhão, envolvendo populações economicamente carentes e elitizadas do sertão do São Francisco (SERRADELA, 2016).

¹¹ Conforme os termos utilizados pelas pessoas locais.

¹² Conforme Grünewald (1993), também fizeram parte do levantamento do toré da Serra do Umã, os Tuxá, na presença de Roque Tuxá, Mestre Antônio, Caboca Anália e Adolfo.

¹³ Por meio da ação ‘Do buraco ao mundo’.

Por meio da realização dos torés a Tiririca se articulou com as redes rituais levantadas por diferentes pesquisadoras/es da região, criadas entre indígenas Pankará, da Serra do Arapuá, os Tuxá, de Rodelas, e os Atikum, da Serra Umã. Sendo que este último estava articulado com os Pankararu, de Brejo dos Padres (GRÜNEWALD, 1993; MENDONÇA, 2013) e os Atikum articulados com os índios Truká, da Ilha de Assunção, em Cabrobró (GRÜNEWALD, 1993). A memória dessas redes rituais se transformou no reconhecimento de parentescos indígenas e na elaboração de novas narrativas históricas como alternativas às imposições da colonialidade do poder na relação com o Estado-nação e a sociedade mais ampla.

Os torés facilitados por Mané Miguel eram frequentados por pessoas da comunidade e de sítios vizinhos que posteriormente passaram a se identificar como “[...] caboclo(s) do Marinheiro” (SERRADELA, 2016, p. 53-54). Tal categoria representa o engajamento de Mané “[...] na manutenção da etnicidade indígena, de estabelecer o ‘regime de índio’ [...] capaz de pela práxis torná-los manifestos como índios”, conforme abordado por Grunewald (2005, p. 14), sobre o regime de índio. Com o processo de prática e elaboração do toré, bem como a atualização cultural da Tiririca, as pessoas passaram a se reconhecer como ‘caboclos e caboclas do Marinheiro’ (SERRADELA, 2016).

A Tiririca dos Crioulos também se caracteriza pelas relações estabelecidas com as comunidades negras rurais da região de Mirandiba, que iniciaram suas preocupações a respeito do incremento de autoimagens e uma distintividade social a partir de 1990. O processo de organização interna da comunidade, na formação da primeira associação, foi influenciado por um movimento de organização social regional negro, que, conforme Oliveira (2010), envolveu a articulação de comunidades negras rurais, sindicatos dos trabalhadores e conselhos municipais.

Neste período, a partir da cooperação de ONG’s e em parceria com órgãos federais e agências internacionais, foram apresentadas novas perspectivas às comunidades negras rurais ligadas ao trabalho agrícola. O município de Mirandiba ampliou o acesso das comunidades negras rurais à distribuição de recursos, colaborando na formação de associações comunitárias (OLIVEIRA, 2010).

Ao considerar a maior distribuição de renda às comunidades negras rurais de Mirandiba, que ocorreu neste período, a Tiririca ampliou suas perspectivas de garantia de renda através do trabalho agrícola, articulando-se com outras comunidades negras na criação da Associação de Pequenos Produtores Rurais da Fazenda Tiririca (SERRADELA, 2016).

Também colaboram com as organizações de base comunitária na região, desde 1970, como os movimentos sociais, indígenas, negros, quilombolas, das comunidades rurais, as instituições como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), a Comissão da Pastoral da Terra (CPT). A articulação com as instituições católicas que constituem as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) favoreceu as formações políticas, assim como as referências culturais ligadas ao catolicismo popular, vindas não somente das influências coloniais das missões, mas também de processos de luta.

Em 1999 foi criada a Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca (AREQUITI), no formato de uma Associação Quilombola, visando representar e defender os interesses de seus associados perante órgãos públicos e privados, assim como motivar a integração de seus membros e os trabalhos comunitários (SERRADELA, 2016). Este movimento ocorreu em nível regional com a formação e organização social dessas comunidades, antes organizadas em torno do trabalho agrícola e, posteriormente, em torno de suas identidades quilombolas e das interações sociais.

Como referência para outras comunidades quilombolas da região, destaca-se o Quilombo de Conceição das Crioulas, por ter sido a primeira comunidade a empreender suas identidades como forma de conquista de direitos. Destaca-se pelo engajamento na educação escolar quilombola, a estadualização da escola local, a formação acadêmica das professoras locais e as articulações com o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), e a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Para a composição de imagens da diferença, as/os quilombolaindígenas da Tiririca dos Crioulos constroem suas performances culturais a partir da atualização de ritos realizados no contexto do torégira, incluindo os Novenários de santas/os católicas/os como São Sebastião, Nossa Senhora Santana e São João Batista, compondo repertórios que ocupam a cena pública como forma de enfrentamento à discriminação racial.

A Tiririca dos Crioulos tensiona alguns padrões de imagens da diferença construída pelas relações interculturais em torno da etnicidade indígena, negra e quilombola que foram investidas enquanto identidade nacional. A partir de uma perspectiva moderna, colonial, capitalista, devem ser consideradas as imagens que contestam a etnicidade do grupo, dificultando ainda mais o acesso às políticas. Elenco aqui algumas imagens e experiências, para diversificar a compreensão sobre a realidade da comunidade e na intenção de complexificar as imagens da diferença que são associadas a ela. A Tiririca é um quilombo que

foi adquirido por meio da compra ou herança. É composta majoritariamente por pessoas fenotipicamente negras, mas também possui algumas pessoas que podem ser lidas socialmente como brancas.

Apenas as lideranças rituais usam roupas específicas de caroá (espécie de fibra vegetal) em momentos rituais específicos ou de afirmação de identidades; muitos homens utilizam, habitualmente, chapéu de vaqueiro, assim como as mais velhas usam lenço na cabeça para se protegerem do sol. Possuem traços culturais compartilhados com as demais comunidades indígenas, negras, quilombolas e sertanejas da região. Apesar de ser uma comunidade relativamente pequena, as pessoas atravessam diferentes percursos terapêuticos no complexo ritual católico afroindígena disponível, que vai da umbanda ao catolicismo popular, jurema indígena e fundamentalismo religioso. Dominam os saberes de tradição oral em diálogo com conhecimentos científicos. Algumas pessoas são agricultoras/es, gostam de forró de sanfona, sertanejo, piseiro e jogos de futebol.

Ao pontuar o processo de elaboração das identidades étnico-racionais no Brasil, assim como foi construída a imagem da diferença indígena, negra e quilombola da região, em especial focando na Tiririca dos Crioulos, sobre o torégira e Manoel Miguel, percebe-se como os elementos rituais são atualizados para ocupar a cena política no enfrentamento das discriminações raciais. No próximo tópico apresento como a percepção das identidades negras, indígenas e quilombolas podem influenciar no acesso (ou não) a direitos específicos e diferenciados.

2.4. As identidades negras, quilombolas e indígenas na garantia das políticas de saúde: o problema da indianidade negra

Neste tópico trato sobre as negociações com a Saúde Quilombola, do município de Carnaubeira da Penha, e o Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena (DSEI), da Secretaria Especial de Saúde Indígena do estado de Pernambuco (SESAI/PE). Desde 2018 a Tiririca dos Crioulos tem demandado o acesso à SESAI/PE, em função da negação do atendimento à Saúde Quilombola pelo município, fato que remonta ao mesmo movimento que a comunidade fez em 2010, ao ter seu direito negado à educação escolar quilombola, buscando a estadualização da escola indígena local.

Até 2020 o prefeito de Carnaubeira da Penha era inimigo histórico da Tiririca dos

Crioulos e tinha, como vice-prefeito, um indígena Pankará, autoproclamado cacique em 2017 e que atualmente motiva processos de separação entre as organizações indígenas Pankará. Foi este prefeito que em 2010 fechou a escola da comunidade, favorecendo uma articulação da Tiririca com os indígenas Pankará para o desenvolvimento das atividades escolares de forma independente e início do processo de estadualização da escola local.

Ao solicitar acesso à Saúde Indígena, as identidades quilombolaindígena da Tiririca foram contestadas pelo DSEI como forma de deslegitimação do direito. O atendimento médico e dentário oferecido gratuitamente pela SESAI/PE às comunidades Indígenas foi negado à parcela da população da Tiririca dos Crioulos que se autodenominou quilombolaindígena, bem como foi negada a instalação do Polo Base na comunidade, em função de ser uma Área Remanescentes de Quilombos (A.R.Q.) ainda não demarcada, mas em processo de regularização fundiária pelo INCRA.

A partir de visões dicotômicas e evolucionistas que são melhor trabalhadas no terceiro capítulo, são fundados os pilares da perspectiva do conhecimento eurocêntrico (QUIJANO, 2014), influenciando a forma como nós nos percebemos e interagimos com o mundo. Esta perspectiva está presente na forma como o Estado-nação classifica e direciona políticas para indígenas ou quilombolas, de modo que a escolha política por uma das categorias étnicas pode inviabilizar o acesso às políticas que são direcionadas para a outra categoria.

Como compartilhado anteriormente, na prática as relações de parentesco estabelecidas entre indígenas e negros nos sertões de Pernambuco ocorreram ao longo da história, garantindo formas de enfrentamento aos processos de colonizações e racialização do trabalho, bem como foram impostas pelos processos de colonização por meio de políticas assimilacionistas. No entanto, o Estado-nação impõe para os grupos a escolha de uma das categorias étnicas para o direcionamento de determinadas políticas. Por outro lado, a Tiririca dos Crioulos pouco articula os movimentos sociais indígenas e quilombolas, os quais possuem processos jurídicos diferenciados.

Luciene Luiza do Nascimento, Agente Indígena de Saúde (AIS) da comunidade, compartilha de que forma ocorreu o processo de negociação do DSEI em relação ao acesso da Tiririca à Saúde Indígena:

“Quando eu comecei a trabalhar como Agente de Saúde Indígena da Tiririca, no finalzinho de 2017, a equipe de saúde começou a fazer o cadastro de todos da comunidade. No mês seguinte vieram a equipe de saúde formada por médico e enfermeiros, para atenderem a todos com consultas e exames. Depois de alguns meses, a coordenadora do Polo Base, chamada Maria Emília Santos Silva (indígena Pankará e irmã da cacica Dorinha) pediu para eu reunir todos da comunidade na Escola Manoel Miguel do Nascimento, que seu Antônio Fernando, chefe do DSEI, vinha conhecer as aldeias, São Gonçalo, Riacho do Olho d'água e Tiririca. Nessas duas aldeias citadas ocorreu tudo certo, já na Tiririca não foi muito bom. Quando chegaram nós estávamos todos reunidos e os recebemos com o ritual de toré e quando terminou, seu Roberto passou a palavra para Antônio Fernando que sabia que a Tiririca era um Território Quilombola, mas questionou se era um território quilombola ou indígena. Verinha e Roberto disseram que era Território Quilombola porque já tinha documento, então Antônio Fernando respondeu que a equipe de saúde indígena não entraria em território quilombola, mas quem fosse indígena poderia procurar o atendimento na aldeia mais próxima da Tiririca, que era Riacho do Olho d'água, ou Olho d'água do Muniz. A coordenadora do Polo Base orientou que fizéssemos um abaixo assinado, solicitando para Antônio Fernando o acesso à equipe de saúde porque nós tínhamos direito ao atendimento. Foi quando peguei a assinatura de todos e a enviei para o Polo Base. Meses depois eu recebi uma mensagem da coordenadora do Polo Base me pedindo para reunir todos novamente, pois Antônio Fernando tinha enviado, para conversar com o povo, um antropólogo, chamado Wilke Torres Melo, indígena Fulni-ô, que tiraria algumas dúvidas e conheceria as pessoas da comunidade, suas histórias, de onde vieram e suas famílias. O antropólogo fez perguntas a cada um. Primeiro ele perguntava se era indígena ou quilombola e algumas pessoas responderam que são indígenas e outras responderam que são quilombolas, quando terminou de falar com todos deu a reunião por encerrada e disse que avaliaria a história de cada um, mas me pediu para fazer uma lista novamente para saber quem era indígena para poder arrumar um lugar de acesso que fosse dentro da área indígena para a equipe atender. Dois meses depois chegou o relatório do antropólogo dizendo que a Tiririca não poderia receber a equipe de saúde, mas que as pessoas que se autoafirmassem indígena teriam o atendimento na aldeia mais próxima”.

Luciene relatou que a recepção da Tiririca dos Crioulos ao chefe do DSEI ocorreu com o ritual de toré, conforme realizado historicamente por diferentes grupos indígenas do Nordeste, na relação com os órgãos tutores para a legitimação de sua indianidade, utilizando o toré como uma marca de distintividade étnica. No entanto, o toré não funcionou como forma de expressão da indianidade local, pois foi necessário enviar um antropólogo e fazer

uma lista com a classificação da população.

Ao enviar um antropólogo, para fiscalizar a legitimidade da indianidade da Tiririca dos Crioulos, o DSEI se colocou como autoridade capaz de ver e discernir os significados sobre os grupos étnicos da região. Situação historicamente recorrente nas experiências dos grupos indígenas da região Nordeste, conforme pontuado por Grunewald (2004). O citado autor compartilha que em 1940 os atuais indígenas Atikum da serra do Umã tiveram a sua condição de índios averiguada pelo órgão tutor, o qual partia do princípio da negação de sua identidade, que deveria ser provada.

Qual é a legitimidade empregada pelo DSEI na forma de compreender as identidades, sendo ele um órgão do Estado-nação do qual é, historicamente, um dos principais agentes de implementação das políticas assimilacionistas? Qual é o lugar social que está restringindo o acesso da Tiririca dos Crioulos à saúde indígena e/ou quilombola? Seria o não reconhecimento de uma indianidade negra? Ou seria a falta de articulação institucional dos órgãos responsáveis por estas populações? Qual é a representação sobre ser indígena gerida pela DSEI e pela Tiririca dos Crioulos?

No caso apresentado, a autodenominação quilombola por parte das/dos moradoras/es da Tiririca dos Crioulos negou a identidade indígena, na percepção dos profissionais do DSEI e a partir de uma visão essencializada e binária, tanto por parte do DSEI como por parte da comunidade, gerindo as categorias identitárias em oposições, desarticulando o grupo no sentido de uma outra narrativa histórica que considera a intersecção das experiências indígenas, negras e quilombolas.

O DSEI instalou o Polo Base na Aldeia Pankará Riacho do Olho D'Água, onde moram algumas pessoas da Tiririca dos Crioulos e onde são atendidas as pessoas autodenominadas indígenas. Tal localização é local de moradia de um casal de professores da Tiririca, Douglas Bandeira e Cícera Arcelina, e é onde está localizado o Museu do Futebol (FIGURA 58), que consiste em uma das referências culturais da comunidade, elencadas na ação 'Do buraco ao mundo'. Esse processo reverberou em uma elaboração das identidades de forma diferente das narrativas, que consideram as experiências quilombolaindígena e negra de forma interseccionalizadas, ou seja, entendidas de forma independente, mas intimamente relacionadas. Alguns casos da comunidade, que apresentam intersecção entre quilombolaindígenas, fenotipicamente negras, como ocorrem em outros grupos étnicos do Nordeste do Brasil, podem ser compreendidos a partir da perspectiva da interseccionalidade

de identidades que atravessam as categorias. Não é necessário a escolha de apenas uma única identidade.

O cruzamento das desigualdades sociais, sob o 'ponto de vista feminista', conforme discutido por Ribeiro (2019), deve ser compreendido por meio do conceito de interseccionalidade, o qual não exclui e não hierarquiza os marcadores sociais que geram as opressões. A oposição das categorias indígena e quilombola foi aplicada na ocasião para a negação do direito de moradoras/es no acesso à saúde indígena.

Além disso, deve-se reconhecer os processos de colonização que favoreceram políticas assimilacionistas, as quais geraram os processos de miscigenação e o surgimento de grupos indígenas sob descontinuidades históricas que merecem reparação social. Também é necessário pontuar a própria limitação do Estado-nação na elaboração das categorias identitárias e no direcionamento de políticas.

Ribeiro (2019) destaca, portanto, a necessidade das ações políticas e teóricas que considerem a não priorização de uma identidade sobre a outras, já que essas dimensões não podem ser pensadas de forma separada. É preciso considerar, conforme alerta Grünewald (2004), que nem sempre é o grupo étnico que determina o traço cultural a ser utilizado como marca de uma distintividade étnica.

A narrativa empreendida neste momento, por uma das principais lideranças da Tiririca, compartilhada na reunião realizada na pesquisa de campo, em janeiro de 2020, consiste na compreensão de que a Tiririca dos Crioulos é um quilombo onde moram indígenas. Tal comunidade não foi reconhecida como quilomboindígena por nenhum órgão do Estado-nação. A certificação como comunidade quilombola ocorreu pela Fundação Cultural Palmares em 2008, a qual permite, dentro da possibilidade conceitual, ser considerada uma comunidade quilombolaindígena, dada não frigidificação do sentido político dado ao termo quilombo.

No caso discutido existe a autodenominação das/os moradoras/es como quilombolaindígenas, ou indígenas, ou negras-quilombolas, bem como o reconhecimento da identidade indígena por algumas organizações Pankará e pela Secretaria de Educação de Pernambuco, Gerência Regional de Educação (GRE/PE), o que favoreceu a estadualização da escola local indígena, que antes era municipalizada e quilombola.

A ligação de parentesco com os atuais indígenas Pankará e a articulação com o movimento indígena vem ocorrendo por meio do engajamento de moradoras/es da Tiririca

nos rituais de toré; nas Feiras Indígenas Pankará realizadas anualmente com o propósito de favorecer pesquisas históricas desenvolvidas por professoras/es; nas reuniões relacionadas à educação e saúde que envolvem outros grupos indígenas de Pernambuco; bem como nos encontros nacionais, como o Abril Indígena - Acampamento Terra Livre, realizado anualmente em Brasília (DF) e que ocorreu em formato virtual nos anos de 2020 e 2021.

O DSEI solicitou, da Tiririca dos Crioulos, a realização de uma lista com a classificação das pessoas da comunidade que são indígenas, garantindo, à comunidade, a autodenominação. No entanto, esta é difícil de ser estabelecida, e ainda está em discussão, uma vez que os casamentos interétnicos ocorreram desde a formação da comunidade, no final do século XIX, conforme discutido anteriormente, e se constitui como uma marca dos povos indígenas da região.

Na elaboração da lista com a autodenominação indígena ou quilombola, as/os moradoras/es se orientaram a partir dos sentidos e sentimentos que as pessoas engajadas na organização social do grupo atribuem às identidades indígenas, negras e quilombolas, gerindo, em oposição, as identidades indígenas e negras e, em proximidade as quilombolas e negras.

Pode-se entender, portanto, que as identidades foram definidas a partir do ‘campo semântico da etnicidade’ (VALLE, 2004), no qual as categorias, negras, indígenas e quilombolas possuem diferentes significados entre os atores sociais em interação. A associação da identidade quilombola a fenótipos da negritude favoreceu a autodenominação de importantes lideranças da comunidade como quilombolas e, por consequência, a negação ao direito de atendimento médico e dentário às pessoas que mais se dedicam à melhoria das condições sociais do grupo. Inclusive, uma delas vive atualmente um processo de perda total de sua visão. Neste caso, alguns valores dicotômicos marcaram a construção de significados entre ser indígena e quilombola/negra na perspectiva do Estado-nação e do grupo.

Ser quilombola no Brasil, de acordo com a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), não está necessariamente conectado aos traços fenotípicos da negritude, mas à gestão compartilhada de um território, a partir de uma ligação afetiva com a memória de uma ancestralidade negra, ligada ao processo de escravização. Atualmente as comunidades que se reivindicam como quilombolas possuem pessoas que são lidas socialmente como ‘brancas’, como é o caso das filhas de uma liderança local.

Ao acatar a solicitação do DSEI na produção de uma lista que classificou quem são as

pessoas indígenas ou quilombolas, uma das principais lideranças da comunidade optou por garantir o acesso à Saúde Indígena de pelo menos uma parcela da população da comunidade. Por outro lado, as principais lideranças autodenominadas negras/quilombolas abdicaram do acesso aos atendimentos médicos para não comprometer o processo de regularização fundiária em tramitação no INCRA. Se a comunidade inteira se reivindicasse como indígena, a partir desta perspectiva dicotômica e essencializada, estaria comprometendo a regularização fundiária que se encontra em curso. Neste caso, a concepção de saúde envolve o reconhecimento e a gestão territorial.

A mudança discursiva na elaboração das identidades quilombolaindígena, embora seja um discurso que atualmente restringe e também possibilita o acesso de moradoras/es da comunidade ao direito à Saúde Indígena, pode ser compreendida na perspectiva da etnicidade, que considera que os grupos étnicos, conforme abordado por Oliveira (1998) em diálogo com Barth (1998), possuem a necessidade de refazer suas fronteiras, reproduzir seus traços de distintividade, a partir das situações e circunstâncias políticas apresentadas, devendo ser percebidas, em suas situações históricas, como atos políticos.

Essas formas de perceber as identidades indígenas, negras e quilombolas tensionam a autopercepção das identidades das/os moradoras/es, determinando o acesso a direitos. As compreensões das identidades são variadas, conforme exposto na reunião da pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020 e é compartilhada de forma mais detalhada no próximo capítulo. Esta demanda se tornou um problema a ser investigado, a partir das/os professoras/es que demonstraram inquietações sobre as possibilidades de elaborações de suas identidades na relação com o DSEI/PE.

No próximo capítulo busco ressaltar a importância das mulheres para a produção partilhada do conhecimento e das obras artísticas culturais, bem como para o processo de rompimento do 'regime discursivo' que invisibiliza as mulheres negras e indígenas na produção do conhecimento acadêmico. São elencados alguns entraves epistemológicos que assombam a produção do conhecimento acadêmico ao longo das relações interculturais, bem como algumas possibilidades.

Para abertura do terceiro capítulo compartilho uma colagem (FIGURA 7) de minha autoria com a foto de Maria Gorda e família, do acervo pessoal de Mãezinha, uma de suas netas, presente na foto, para registrar a sua contribuição na produção de conhecimento e conquista de melhores condições para a comunidade, da qual será partilhada.

CAPÍTULO 3 - MULHERES TIRIRIQUEIRAS: NARRATIVAS DE SI EM BUSCA DE EPISTEMOLOGIAS QUILOMBOLAINDÍGENAS



Figura 7 - Colagem digital de minha autoria, realizada com a foto de Maria Gorda e família, do acervo pessoal de Mãezinha, uma de suas netas que se encontra na foto, primeira criança do lado esquerdo. A colagem envolveu imagens da máquina de costura de Maria Gorda, que se encontra atualmente no Museu comunitário, do Canzuá do Velho Xangô, e uma renda de crochê produzida pelas mulheres tiririqueiras. Maria Gorda foi uma importante liderança feminina, já falecida, mãe de Isaura e avó das atuais lideranças locais (Vera, Roberto e Dodô), que é discutida neste capítulo.

3.1 A autopercepção das mulheres negras, indígenas e quilombolas da Tiririca dos Crioulos

As mulheres negras, indígenas e quilombolas da Tiririca dos Crioulos são professoras, jovens, lideranças e responsáveis pelos Novenários católicos. Dentre elas se encontram estudantes, benzedeiros, parteiras, lideranças rituais do torégira, acadêmicas, outras não alfabetizadas, profissionais da escola e Agentes Indígenas de Saúde (AIS). São também responsáveis pelos serviços domésticos de suas casas, pelo cuidado com seus familiares, com animais, roças e plantações, acarretando em rotinas de trabalho com duplas ou até triplas jornadas, caso se considere os rituais, as atividades de pesquisa e a participação nos movimentos sociais.

Além da questão de gênero, as participantes se destacam por um recorte relacionado ao contexto escolar, no qual, na maioria das vezes, reúnem professoras, mães, secretária, coordenadora pedagógica, porteira, merendeiras, crianças e estudantes da Escola Manuel Miguel do Nascimento e do Brejinho¹⁴, assim como lideranças e pessoas mais velhas, que são fontes de pesquisa na escola.

Ao escrever para as mulheres do terceiro mundo, negras, chicanas, indígenas, asiático-americanas, lésbicas, mães solteiras, mulheres sobrecarregadas, Anzaldúa (2000) lamenta a falta de tempo para tecer a escrita em seu cotidiano, refletindo sobre as imposições coloniais que experienciou e, por consequência, nas dificuldades de se imaginar se tornar escritora. Sobre as experiências das mulheres do terceiro mundo, a citada autora ressalta a falta de tempo para estudar, escrever, pesquisar, tempo que é investido em estratégias de sobrevivência e capitalização de recursos.

Por isso, Anzaldúa (2000) atenta para a importância de refletir a respeito da nossa contribuição ao ocuparmos espaços de representação – que podem desequilibrar as imagens estereotipadas, revelar opressões, colaborar com os processos de invisibilidade e/ou visibilidade das mulheres, e para a necessidade de refletir sobre as imposições de mundo. Metodologicamente, a autora orienta para a não dicotomização entre escrita e vida, ressaltando as marcas de classe e etnia na linguagem, assim como se pode considerar as marcas de gênero, conforme discutido por Kilomba (2019).

¹⁴ A Escola Manuel Miguel do Nascimento, localizada na Tiririca dos Crioulos, oferece até o quinto ano do Ensino Fundamental. As/os moradoras/es da comunidade realizam o Ensino Médio na Escola do Brejinho, Aldeia Indígena Pankará.

Da mesma forma, Kilomba (2019) realiza uma reflexão sobre os termos coloniais que foram herdados e romantizados no processo de colonização, retificando determinadas identidades. A autora defende a importância de mulheres negras se autodenominarem ao escreverem suas próprias histórias. Segundo ela, a escrita de mulheres negras é uma forma de descolonizar o conhecimento e permitir reinventar a si mesma/o, nomear a realidade a partir das próprias referências, reconhecendo e performando as subjetividades (KILOMBA, 2019).

A partir da contextualização de como ocorreu a conformação de determinadas narrativas imagéticas em torno dos grupos étnico-raciais e das relações interculturais, especificamente no contexto das/os indígenas e quilombolas do Nordeste, apresento, neste capítulo de que maneiras as produções elaboradas com as mulheres tiririqueiras apresentam, ou não, processos de desconstrução da episteme-moderno-colonial? De que forma as relações estabelecidas pelas mulheres tiririqueiras podem proporcionar aprendizagens em relação a si, aos outros e ao mundo?

Este tópico trata da autopercepção sobre as identidades das jovens e professoras da Tiririca dos Crioulos e das indígenas Pankará que trabalham nas escolas da Tiririca, Pankará e da região. Foi escrito de forma colaborativa com as moradoras da comunidade, a partir de textos enviados por meio de mensagens de WhatsApp sobre a autopercepção das identidades negras, indígenas e quilombolas de professoras, estudantes, agente indígena de saúde, secretária da escola, educadora de apoio e coordenadora pedagógica do Núcleo 6, da Educação Especial Escolar Indígena Pankará. As respostas partiram das perguntas sobre como as mulheres e jovens se veem e são vistas, se indígenas, negras e/ou quilombolas, e acerca de quais são as dores e as delícias de ser quem se é.

Destaco algumas dificuldades relacionadas à comunicação e ao desenvolvimento na pesquisa colaborativa no que diz respeito à: oscilação do sinal de internet disponível nas casas; sobrecarga de trabalho realizado pela maioria das pesquisadoras locais, impedindo maior dedicação aos estudos; bem como a concorrência da pesquisa com as redes sociais e outros conteúdos, relacionados a jogos de luta, maquiagens, assuntos religiosos, entre outros.

As discussões em torno das identidades antecederam as mensagens e estiveram presentes nas pesquisas de campo – realizadas em 2019 e 2020, revelando uma problemática pautada pela comunidade na elaboração das identidades e as negociações com o DSEI, que ocorreram desde 2018, conforme compartilhando no capítulo anterior. Este problema mostra

uma ligação das formas de representação sobre ser indígena, quilombola e negra geridas pelas/os moradoras/es, representantes do DSEI e colaboradora, impactando no acesso a um direito, no caso, à Saúde Indígena.

As fotos a seguir (FIGURAS 8 a 14) retratam cenas da pesquisa de campo realizada em julho de 2019, quando fizemos uma reunião na Escola Manuel Miguel do Nascimento para mapear os principais problemas que ocorriam na comunidade. As participantes se separaram em grupos e discutiram algumas questões que posteriormente foram compartilhadas com as demais.



Figura 8 - Reunião da pesquisa de campo realizada em julho de 2019, quando o clima estava frio e chuvoso. Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tirica dos Crioulos. Foto de Janaina.



Figura 9 - Reunião da pesquisa de campo realizada com as/os professoras/es do núcleo 6 da Organização Especial Escolar Indígena Pankará. Julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.



Figura 10 - Separação dos grupos para discussão dos principais problemas enfrentados naquele momento pela comunidade. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.



Figura 11 - Discussão em grupo sobre os principais problemas enfrentados pela comunidade. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.



Figura 12 - Apresentação dos grupos com os problemas levantados. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.



Figura 13 - Apresentação dos grupos com os problemas levantados. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.



Figura 14 - Apresentação dos grupos com os problemas levantados. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, Escola Manuel Miguel do Nascimento, Tiririca dos Crioulos.

A seguir apresento de que maneiras as tiririqueiras perceberam e articularam as identidades negras, indígenas e quilombolas; quais traços, referências culturais, imagens, visualidades que foram associadas a essas identidades.

“Sou indígena Pankará por parte da minha geração da família Rosa. De acordo com as pessoas sou vista como indígena. Na minha opinião, cada religião tem seu modo particular de ser e conviver. As diferenças são as suas especificidades nas culturas. O mais importante é que seja qual for sua cultura, indígena, quilombola ou negro, as pessoas têm que se autoidentificar para que a sociedade lhe veja através de sua própria identidade”. (Janaína, coordenadora pedagógica do Núcleo 6 da Educação Escolar Indígena Pankará).

“Eu sou indígena, sou da geração dos Rosa da Serra do Umã e do Arapuá. Sou vista como indígena, em função de minha participação na cultura que é o toré. Na minha opinião, tanto o indígena, quanto o quilombola tem uma relação com a religiosidade. O indígena tem o espiritismo, o toré como crenças e religião. O quilombola por sua vez tem o espiritismo e também o candomblé. Dentro da comunidade existem indígenas e quilombolas evangélicos, porém os mesmos não participam de nenhum outro tipo de ritual, por conta da sua religião que não os permite.

Mesmo tendo a identidade quilombola há muitas pessoas na comunidade, que participam do toré, toda última sexta-feira do mês. Na minha opinião, o que determina uma pessoa ser indígena ou quilombola é a sua autoidentificação, as práticas culturais, as raízes e não religião. Não é a religião que determina ser indígena, quilombola e negra, mas é importante que todos participem dos rituais, tanto para mostrar sua identidade de índio, quanto para fortalecer a cultura. Quando ocupamos os espaços públicos dançamos o toré porque este é uma oração e queremos afastar o mau que está ao nosso redor.

As maiores dificuldades que já vivemos e estamos vivendo são com a educação específica e diferenciada, o acesso à saúde indígena que ainda não temos dentro da comunidade e a demarcação territorial. As dores de sermos quem somos são muitas vezes, em função das pessoas nos enxergarem com olhares preconceituosos e com sentimentos racistas. E as delícias, de sermos quem somos são os sentimentos de nossas identidades e os reconhecimentos de muitas outras pessoas”. (Cícera Arcelina, professora).

“Eu me vejo como negra e quilombola, mas nos lugares que eu frequento as pessoas pensam que eu sou indígena. Para mim não tem muita diferença em ser indígena e ser quilombola. O índio tem seu ritual do toré e o quilombola tem sua cultura, que é a dança da capoeira e suas religiões que são diferentes.

A partir do lugar que moramos e das outras aldeias, creio que ser indígena tem mais direitos do que o negro, por exemplo, nós não podemos receber o atendimento de saúde indígena, porque somos um quilombo indígena e como disseram para escolhermos entre os dois, nós preferimos ser os dois: quilombola e indígena. Mas nós também temos nossos privilégios como quilombolas. Portanto, a diferença que eu vejo é que quando falamos que somos um quilombo indígena muitos estranham. Mas ambos têm suas diferenças.

Ser indígena e quilombola tem relação com suas religiões, o indígena tem o toré, suas orações e crenças, que são praticadas como forma de se defender. Já o quilombola, também tem suas orações como por exemplo, o candomblé e o espiritismo para se defenderem. Conheço indígenas que são evangélicos e católicos, que possuem religiões diferentes e por isso não praticam as mesmas culturas. Mesmo o toré sendo uma cultura indígena, muitos que se consideram quilombola o praticam.

No meu ponto de vista, o que faz uma pessoa ser indígena ou quilombola, não é a religião e sim suas raízes familiares e sua autoafirmação. Nem todo mundo da comunidade frequenta o toré, mas seria bom que todos pudessem frequentar, não precisa ser toda última sexta-feira do mês, mas poderia ser de vez em quando. As ciências e os encantados de luz nem todos nós vemos, mas podemos sentir. O toré é uma forma de mostrar nossa cultura e também afastar as coisas ruins que existem nos espaços.

As maiores dificuldades que sofremos são com a saúde indígena que não temos na nossa comunidade e também com a nossa educação que não é muito boa. Sofremos preconceitos de pessoas que não entendem nossa cultura e a religião que pertencemos. Ao contrário de algumas pessoas preconceituosas, existem pessoas que acham lindo o modo como somos e nossas danças, por isso recebemos vários convites para apresentar a nossa arte em diferentes lugares". (Mariana Edilsa da Silva, estudante Ensino Médio).

"Eu sou indígena, apesar de morar no território quilombola. Por parte de pai tenho raízes indígenas das famílias dos Amanso e Rosa, da Serra do Arapuá. Sou conhecida também como indígena, porque trabalho na área da Saúde Indígena Pankará.

No meu modo de pensar ser indígena é ter a cultura e os costumes com os antepassados, saber sobre as culturas dos mais velhos, as danças, os rituais, as medicinas tradicionais e também não ter preconceitos com ninguém, porque somos todos iguais. Atualmente as comunidades quilombolas e indígenas estão presentes em vários territórios brasileiros e neles se encontram ricas culturas baseadas nas ancestralidades negras e indígenas. Mas, os quilombolas sofrem mais com a dificuldade no acesso à saúde e educação, porque todas verbas que vão para os quilombos passam pelos municípios e os indígenas são

mais valorizados, porque são mais beneficiados pelo Estado”. (Luciene Luiza do Nascimento, agente indígena de saúde).

“Eu me vejo negra, mas muitas pessoas me veem como indígena! Tenho raízes indígenas, mas me considero negra quilombola. O que muda um pouco entre ser indígena e ser quilombola são as culturas. Tanto os indígenas quanto os quilombolas lutam pelo respeito, pela demarcação de terras e pela inclusão na sociedade, que em pleno século XXI ainda é um tabu. As únicas coisas que mudam são as manifestações culturais, mas os objetivos políticos são praticamente os mesmos”. (Maria Luiza Silva, estudante do Ensino Médio).

“Eu me vejo quilombola negra e também indígena, pois minha vó Maria de Ginu é indígena e minha bisavó Ginu era indígena. Minha mãe hoje em dia fala que é quilombola, mas também é indígena, pois é filha de Maria de Ginu e neta de Ginu. Não devemos negar a nossa ancestralidade, nem ter vergonha da nossa história e de quem somos. Quem me conhece mais próximo, sabe que sou vista como negra, mas para muitos sou vista como indígena, porque faço parte do movimento indígena. Estou na luta com o povo Pankará. Eu participo da maioria dos eventos com outros povos indígenas e muitas lideranças.

Pensar sobre ser indígena, negra e quilombola tem muito a ver com as nossas histórias. Para ser quilombola, não precisa ser negro e nem indígena. Se uma pessoa branca morar em um território quilombola, essa pessoa também será quilombola. Ser negro ou indígena é outra coisa, depende da cultura e da autoafirmação de suas identidades. Eu acredito enquanto negra e quilombola indígena que para os indígenas, o Deus é chamado de pai tupã, mas para os negros, o Deus é chamado de orixás.

Na minha opinião, não é a religião que define o que somos, porque em Pankará tem muitos indígenas que são evangélicos e que não deixam de ser indígenas, mas não dançam o toré. Mesmo não dançando o toré essas pessoas podem se auto afirmar indígenas, não é mesmo? Conheço também muitos negros quilombolas que são evangélicos e não deixam de se assumirem como negros e negras.

Ninguém pode dizer o que eu sou. Se sou negra ou indígena, quem tem que dizer sou eu, porque sei da minha ascendência, da minha ancestralidade, ouço as histórias dos meus antepassados que já sofreram na luta para viver uma vida normal. Por ter sofrido muito com os preconceitos, desde de pequena ouvi falar do povo negro da Tiririca e também do toré. Existem pessoas da Tiririca que não frequentam o toré, mas contam as histórias de luta e os preconceitos passados. Portanto, não é a religião que define.

Se a religião definisse as identidades negras, quilombolas e indígenas ficariam poucos aqui na Tiririca. São poucas as pessoas da comunidade que participam da reunião da última sexta-feira do mês, mas isso não quer dizer que essas pessoas deixam de ser indígenas, quilombolas ou

negras. As identidades negras, quilombolas e indígenas estão dentro de cada pessoa na autoafirmação.

Não devemos ter vergonha das nossas raízes, pois ao negarmos, estamos excluindo o nosso povo, as nossas famílias e os nossos antepassados. Afinal?! Tem quilombola que é tozezeiro, tem também quilombola que não é, tem indígena tozezeiro e tem indígena que não é, tem negro tozezeiro e negro que não é. Algumas pessoas que possuem outras religiões continuam sendo quilombolas, indígenas e negras”. (Alecksandra Ana dos Santos Sá, coordenadora de apoio do Núcleo 6 da Educação Escolar Especial Indígena Pankará).

“Eu me considero indígena porque sou filha de um indígena da Serra do Arapuá e sou descendente das famílias Rosa e Amanso. Mesmo tendo raízes negras, me identifico como indígena.

A diferença entre ser indígena ou quilombola é a religião, porque na religião indígena se dança o toré e entra em contato com as entidades espirituais, aprendendo a sabedoria dos espíritos para aconselhar as pessoas e a fazerem rituais de cura. Usam adornos no corpo, fazem pinturas corporais com urucum e também fazem artesanatos como cestas, cuias, flechas e lanças. Já a religião quilombola é o catolicismo, o candomblé e o evangelismo, os quilombolas são um povo muito alegre que gostam de cantar e dançar, porém, eles também têm algo parecido como a luta pela demarcação de suas terras”. (Maria Luzimar da Conceição Nascimento).

“Eu me considero indígena apesar de ter raízes negras, nasci no meio e desde pequena estou dentro da cultura. Acho que o povo me vê como indígena. Durante muito tempo os grupos tiveram dúvidas sobre sua autodefinição, ainda hoje muitos acreditam que essa diferença não existe e ainda tem dúvida em como se definir, permitindo que os outros digam a que raça pertence. São três definições para cada grupo negro, indígena e quilombola.

Hoje temos a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) da qual assegura o que queremos ser, ninguém pode dizer quem somos, apenas nós mesmos. A realidade é que os grupos são diferentes dependendo da ancestralidade, mas as culturas são parecidas. Exemplo, na Tiririca a cultura indígena sempre predominou desde a chegada de Manoel Miguel na comunidade, apesar disso sabemos que para o estado Tiririca é um território quilombola.

No meu modo de ver, não é a religião que define quem eu sou enquanto raça. Quando envolve religião existem diversas particularidades, pois a maioria dos indígenas durante a história foram catequizados, sem escolha e sim obrigados a seguirem uma religião vinda de fora.

Cada grupo existe nas suas particularidades, muitos acham que são iguais ao ver a relação de Tiririca com o povo Pankará, mas bem perto os movimentos não caminham juntos. Acredito que Tiririca seja uma

particularidade aqui por perto. Pois, desde a origem o respeito predominou dentro da comunidade. Vendo as repostas percebo várias dúvidas enquanto a definição. Ainda não sei, mas seria legal chegar a um diálogo enquanto definição, pois o estado acha que o interesse prevalece, quando se mantém ambas as definições. Mas não é o estado que decide e sim nós mesmos”. (Patrícia Maria de Barros, secretária da escola).

3.2 Narrativas de si das mulheres e jovens tiririqueiras: as imagens das identidades negras, indígenas e quilombolas

Ao considerar as formas como as visualidades criaram as relações sociais desiguais, marcando as experiências dos grupos étnicos do Nordeste, bem como a autopercepção das mulheres da comunidade, compartilho neste tópico com alguns apontamentos sobre os depoimentos das tiririqueiras, tecendo uma relação com a interculturalidade crítica como uma noção metodológica, para a construção de identidades entre diferentes.

Os depoimentos refletem as negociações das identidades étnico-raciais empreendidas pelas professoras e jovens da Tiririca dos Crioulos, para as quais a autodenominação pode não ser a igual à heteroidentificação. Os critérios e os traços culturais relacionados aos indígenas envolvem a autoafirmação e a descendência das famílias: Amanso (indígenas Atikum) e a Rosa (indígenas Pankará).

A prática do toré é ostentada e previsível diante de sua grande importância para a legitimação dos povos indígenas do Nordeste no processo de reconhecimento da indianidade, no entanto, não se trata somente de exibição de traços de distintividade étnica, mas também de fortalecimento espiritual das pessoas envolvidas nos movimentos sociais, embora nem todas as participantes da pesquisa participem regularmente do ritual mensal.

Na relação com o Estado-nação há a percepção de que as populações indígenas são mais bem assistidas em seus direitos sociais, em função da dificuldade de acessar os recursos direcionados às comunidades quilombolas que são geridos pelo município. Foram citadas diferenças relacionadas ao acesso à Saúde e Educação Diferenciadas. A participação nos movimentos sociais é elencada pelas participantes como importante, no entanto, nos depoimentos, não foram aprofundadas as diferenças e as semelhanças entre os movimentos indígenas e quilombolas.

Devido à atualização de aspectos rituais em performances de afirmação étnica, há um entendimento de que ser indígena e quilombola está relacionado à experiência religiosa, limitando as experiências a um traço específico da organização social. As experiências de mulheres negras, indígenas e quilombolas da Tiririca dos Crioulos, na perspectiva de algumas participantes, estão marcadas pelo racismo e pela discriminação elaborados como estratégias de organização social ‘para viverem uma vida normal’.

Embora muitas das participantes tenham se afirmado negra e quilombola, morar na Área Remanescentes de Quilombos (A.R.Q.), que ainda está em processo de demarcação territorial, não significa que as mulheres e jovens se considerem quilombolas e negras; assim como ter fenótipos da negritude e raízes negras não são critérios para se autodenominar como tais. Algumas participantes que se autodenominaram indígenas atualmente não acessam a saúde indígena SESAI/DSEI/PE.

3.3 Interculturalidade crítica na produção partilhada de conhecimento: raça, gênero e poder

Como dito anteriormente, a minha chegada na Tiririca dos Crioulos está relacionada a uma atividade de formação com professoras/es locais, financiada pelo governo do Estado, promovida também pelas antropólogas responsáveis pelo processo de produção do relatório de delimitação territorial para o INCRA. Tais experiências de produção de conhecimento, junto com moradoras/es, foram desenvolvidas com a dissertação, intitulada ‘Torégira: performance ritual em um quilombo-indígena’ (SERRADELA, 2016)¹⁵, que versa sobre o contexto ritual do torégira realizado mensalmente, o qual se expande para as aulas de artes e outras performances de afirmação étnica.

A relação seguiu simultaneamente com a pesquisa colaborativa realizada no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’ (2014-2017), a qual possibilitou a criação de um acervo imagético, de um livro, um documento sonoro, uma exposição e vídeos (FIGURAS 64 a 68). Materiais que ocuparam a educação escolar indígena local, bem como a cena pública, favorecendo um processo de formação com a sociedade civil.

Ao considerar o público majoritário desses processos de formação, presentes nas

¹⁵ Realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal da Paraíba (PPGA-UFPB).

reuniões de trabalhos de campo realizadas na comunidade¹⁶, bem como ao longo da ação ‘Do buraco ao mundo’, compreendo a importância das mulheres como as principais autoras, responsáveis pela sistematização da memória coletiva e pela atuação no processo de etnogênese. Neste tópico pretendo pontuar as situações sociais das mulheres da Tiririca dos Crioulos que participaram da pesquisa em relação aos seus companheiros e a mim. As Figuras da 15 a 23 retratam a reunião realizada em janeiro de 2020 e nelas se pode visualizar a grande presença das mulheres.

¹⁶ No trabalho de campo realizado em julho de 2019 participaram, da reunião, 17 mulheres entre 20 participantes. E na reunião realizada em janeiro de 2020 participaram 15 mulheres entre 18 pessoas.



Figura 15 - Participantes da reunião para elaboração de um plano de pesquisa colaborativo, que foi alterado com a pandemia do coronavírus. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020.



Figura 16 - Início da reunião para elaboração de um plano de pesquisa colaborativo. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.



Figura 17 - Início da reunião com uma rodada de saudação às pessoas mais velhas que são referência para professoras/es e lideranças. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.



Figura 18 - Reunião do grupo, na parte da frente da Escola Manuel Miguel do Nascimento, ao lado da Casa Grande. Pesquisa de campo realizada em janeiro 2020, Tiririca dos Crioulos.



Figura 19 - Aleksandra realiza o registro da reunião. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.



Figura 20- Durante a reunião, a participação de Sr. Chico. Pai de Aleksandra, na pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.



Figura 21 – Mulheres tiririqueiras responsáveis pela organização do almoço servido durante a reunião. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.



Figura 22 - Galega, mãe das jovens Kelly e Mariana, uma das participantes presentes na reunião. Pesquisa de campo realizada em janeiro, 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.



Figura 23 - Crianças desenhavam as/os mais velhas/os citadas/os durante a reunião como fontes de conhecimento das professoras/es, com a presença de Miúda, contramestre ritual do torégira. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa Grande, Tiririca dos Crioulos.

Conforme abordado por Ribeiro (2019), a nossa localização social entre as categorias identitárias de raça, classe, sexualidade, gênero e geração geram diferentes experiências de opressão que refletem nos 'lugares de fala', ou seja, nos lugares que geram condições sociais que permitem, ou não, que grupos acessem lugares de cidadania. A autora confirma que as experiências possuem localizações distintas e que essas localizações são importantes para o conhecimento.

Para pensar 'a mulher negra' como uma categoria de análise, Ribeiro (2019), em diálogo com Kilomba (2019), atenta para o conceito denominado o 'outro do outro', que implica em reconhecer as situações de vulnerabilidades social, interseccionalizadas nas mulheres negras, desfavorecidas pelo racismo em relação às mulheres brancas e pela desigualdade de gênero em relação aos homens racializados.

Em diálogo com as mulheres indígenas de Pernambuco (MACHADO, 2012), observei que a realização dos trabalhos domésticos pode ser um espaço de poder na gestão dos recursos familiares. É preciso considerar que os homens negros, indígenas e quilombolas da Tiririca possuem privilégios em relação às suas companheiras, irmãs e mães no que diz respeito à não realização dos trabalhos domésticos. Em um contexto em que as mulheres começam a assumir outras atividades ligadas a trabalhos fora de casa, ligadas aos movimentos sociais e comunitários, isso reverbera na sobrecarga.

Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) (FIGURA 53), importante liderança local na consolidação da estadualização da escola indígena local, filha de Manoel Miguel (FIGURA 49) e Isaura (FIGURA 50), e neta de Maria Gorda (FIGURA 48), relatou, em diferentes situações, a dificuldade de não ter marido em função das demandas como liderança que tensionam os papéis de gênero.

No dia 8 de março de 2021, dia internacional da mulher, Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) compartilhou, no grupo de WhatsApp da pesquisa, um roteiro pedagógico para uma palestra sobre a mulher do campo na escola Maureliano Gonçalves, em Carnaubeira da Penha, a ser oferecida para professoras/es e estudantes. No documento compartilhado, Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) fez uma avaliação sobre as relações de gênero na Tiririca dos Crioulos, partindo da elaboração de experiências com seus filhos, em que pontua formas diferentes na educação entre meninas e meninos acerca das atividades domésticas.

“Somos nós mulheres que criamos nossos filhos de maneira equivocada. Pela nossa maneira de educá-los. Se logo pequenos ensinássemos a fazerem os pequenos a fazeres domésticos como: cobrir sua cama, lavar a vasilha que usou, respeitar... Criá-lo com direitos e deveres igual a sua irmã, evidentemente ao crescer ele não se tornará um machista, porém logo cedo a menina tem deveres e deveres, enquanto aos meninos só damo-lhes direitos logo cresce pensando que todas as mulheres são suas empregadas inclusive sua mãe. A cultura da intolerância, forja a cultura da violência, podemos observar que as leis não estão explícitas para as mulheres, e sim para

a mulher. Enquanto permitirmos que para nós mulheres sejam usados os termos 'inha', ou seja, nos contentarmos com qualquer coisa, de qualquer jeito, com pequenas migalhas não seremos respeitadas. Temos que termos consciência que só a nós, Deus deu o poder de gerar uma vida. Por isso e por tantas outras somos importantes e merecemos Respeito. Feliz dia Internacional das Mulheres e não da mulher". (Dalva Lúcia do Nascimento, 2021).

O relato de Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) também ressalta uma diferença racial entre mulheres, destacando o acesso a direitos como um privilégio da 'mulher', referindo-se às mulheres brancas como categoria universal. Em diálogo com Ribeiro (2019), considero que o racismo determinou as hierarquias de gênero em nossa sociedade, estabelecendo relações hierárquicas entre nós mulheres. Ao refletir sobre a hierarquia de gênero entre nós mulheres, pontuo que, para a maioria das professoras da escola local e das agentes de saúde realizarem a formação escolar básica e acadêmica foi necessário trabalhar como domésticas, 'em casas de famílias', nas cidades onde realizaram seus estudos.

Ao dialogar com Ribeiro (2019) sobre a construção de minhas identidades em relação às mulheres da Tiririca dos Crioulos, devo pontuar a oscilação entre as categorias identitárias 'mulher' e lida socialmente como 'branca', embora eu me autodenomine uma 'mulher de cor' não-branca, mas reconheço minha maior passabilidade, o que me permite acesso a oportunidades diferentes entre nós. A partir da oscilação de minhas identidades raciais, percebo que utilizo os espaços que me são oportunos para desestabilizar as narrativas estereotipadas e disputar as narrativas históricas em favor de justiça social e direitos para a Tiririca dos Crioulos e outras comunidades negras, indígenas e quilombolas, tornando visível as memórias coletivas das/os indígenas do Nordeste e buscando aprimoramento nas relações de gênero e étnico-raciais.

No entanto, ao reconhecer que a proposta de pesquisa colaborativa na academia se encontra estabelecida sobre bases desiguais nas relações de poder, as quais são aprofundadas nos próximos tópicos, percebo que mesmo envolvendo mulheres de diferentes faixas etárias, com o foco na memória coletiva, não são transgredidas as dificuldades estruturais no que diz respeito ao acesso à formação e titulação acadêmica, autoria da obra/tese e bolsas de estudos.

Para a descolonização do conhecimento, Ribeiro (2019), em diálogo com Linda Alcoff, ressalta a necessidade de evidenciar como as identidades sociais são manipuladas pelo poder

instituído para oprimir e retificá-las. Também evidencia as desautorizações históricas de certas identidades, no sentido epistemológico. Portanto, ao me reposicionar nas relações de poder com as mulheres da Tiririca dos Crioulos, devo considerar a importância de interromper o 'regime de autorização discursivo' que impõe a invisibilidade das mulheres negras e indígenas no debate acadêmico e político, possibilitando uma forma de enfrentamento à visão colonial e às possibilidades de saberes e insurgências (RIBEIRO, 2019).

Ao refletir sobre as desigualdades que atravessam as identidades interseccionais das mulheres negras, indígenas e quilombolas, no próximo tópico, busco refletir sobre de que maneiras as violências epistêmicas promovidas pela universidade foram se consolidando historicamente, a partir do eurocentrismo e da própria universidade, como instrumentos de colonialidade.

3.4 Padrões eurocêntricos no manejo do conhecimento

Segundo a abordagem de(s)colonial, a Modernidade é uma concepção histórica que padronizou a produção de conhecimento, favorecendo os processos de desigualdades sociais a partir da racialização da população mundial e do trabalho. O processo de colonização somente foi possível graças às diferentes instituições que impuseram padrões eurocêntricos no manejo do conhecimento, colaborando para a formação da sociedade hegemônica (QUIJANO, 2014). Esses padrões desconsideraram as populações negras e indígenas como humanas, classificando-as propositalmente como primitivas, sem alma, despossuídas de ciência, arte, cultura e religião. Para justificar como correta a distribuição racial do trabalho, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento, segundo Quijano (2014), foi a forma mais eficaz de dominação universal, conciliando a dominação racial, de gênero e dos recursos econômicos, possibilitando a inferiorização de segmentos colonizados, bem como de seus aspectos culturais, conhecimentos e traços fenotípicos.

O processo de consolidação do eurocentrismo ocorreu não somente com o controle econômico do mercado mundial, mas também com o nivelamento de diferentes formas de ser, saber, fazer e viver aos padrões europeus, envolvendo uma configuração cultural, intelectual e intersubjetiva das experiências, histórias e produtos culturais globais (QUIJANO, 2014). Com Lélia Gonzalez, Ribeiro (2019) articula a classificação racial do trabalho com a hierarquização de humanos e seus conhecimentos:

As experiências desses grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada faz com que as produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratados de modo igualmente subalternizado, além das condições sociais os manterem num lugar silenciado estruturalmente. (RIBEIRO, 2019, p. 63).

A longo prazo, o processo de colonização implicou na colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir e dar sentido às experiências materiais intersubjetivas, bem como na construção de imaginários e relações. O eurocentrismo se tornou uma perspectiva hegemônica de conhecimento que imprimiu uma versão da realidade, por meio de mitos fundantes dualistas e evolucionistas, na qual a história da civilização humana parte de um estado natural e culmina na civilização europeia (QUIJANO, 2014).

Como espaço destacado de colonialidade, a academia científica foi fragmentada em disciplinas e áreas do conhecimento, que separaram natureza e cultura, destacando um tipo de ser humano como hierarquicamente superior a outros fluxos materiais. Desenvolvidas pelas Ciências Naturais no século XVIII e reforçadas pela disciplina antropológica no século XIX, as teorias evolucionistas pretendiam universalizar e hierarquizar humanos contemporâneos.

Sodré (2005) ressalta que para a implementação do capitalismo foi necessário elaborar argumentos científicos, com os quais se institucionalizou a ideia de raça, objetivando a dominação de humanos para a utilização de suas forças de trabalho e acumulação do capital primitivo europeu. O capitalismo, o progresso, a civilização e a cultura ocidental se tornaram possíveis com o tráfico de escravos, que foi um empreendimento legitimado pelas autoridades culturais (SODRÉ, 2005). Interessado na construção histórica da palavra 'cultura' no Brasil, o referido autor destaca que as classes dirigentes inventaram palavras, categorias e conceitos para a criação de determinadas relações sociais (SODRÉ, 2005). A noção de cultura emerge no século XIV, nas bases da Modernidade, e assegura processos universalistas; verdades que foram organizadas sob uma racionalidade que determinou regras morais e de comportamento (SODRÉ, 2005). O autor mostra que outras perspectivas sobre a noção de 'cultura' e históricas são possíveis.

Para Quijano (2014) o processo de racialização da população mundial, na perspectiva eurocêntrica de conhecimento, possui relação com o processo de conceitualização de 'corpo

e não-corpo' e suas relações com as nossas experiências sobre as ideias de gênero e raça. O autor desenvolve que a supremacia da alma sobre o corpo foi consolidada durante a Inquisição, nos séculos XV e XVI, quando a cultura repressiva do cristianismo se tornou resultado de conflitos entre muçulmanos e judeus (QUIJANO, 2014).

No mundo cristão, segundo Quijano (2014), a reflexão entre corpo e alma não foi teorizada, mas havia a percepção de uma copresença dos elementos do ser humano, relacionando alma e corpo, mesmo o corpo sendo objeto de repressão (QUIJANO, 2014). O processo de secularização burguesa do pensamento cristão foi estabelecido por Descartes, que separou os pares 'razão/sujeito' e 'corpo/objeto'. A razão não seria somente uma secularização da ideia de 'alma' no sentido teológico, mas uma nova identidade, a 'razão/sujeito'; a única capaz de conhecimento racional, para a qual o corpo (mestiço, indígena, negro, das mulheres) não pode ser outra coisa senão 'objeto' de conhecimento, fora do entorno do 'sujeito/ razão', incapaz de raciocinar (QUIJANO, 2014).

A teorização 'científica' do problema da raça só foi possível a partir da teorização da 'objetificação' do 'corpo' como 'natureza', na perspectiva de que certas raças eram 'inferiores' por não terem 'alma' e não serem 'racionais' e, por consequência, dominadas e exploradas. Somente a partir dessa perspectiva foi possível que os povos não-europeus fossem considerados, virtualmente até a segunda guerra mundial, objetos de conhecimento, dominação e exploração pelos europeus (QUIJANO, 2014).

Os efeitos das narrativas evolucionistas e da colonialidade do poder, para a Tiririca dos Crioulos, proporcionaram a racialização de sua população, assediada psicologicamente e moralmente pelo Estado-nação, pelo mercado e pelas sociedades envolventes, como tentativa de controlar as condições existenciais da comunidade. Em função dos processos de inferiorização e desumanização da população da Tiririca dos Crioulos, foi tomada uma importante fonte de abastecimento de água sob o domínio de uma das famílias tradicionais e ricas da região, conhecida como 'os Novaes', com a justificativa de criminalização de sua população no roubo de gados.

A distintividade étnica por outro lado revela também um desequilíbrio econômico histórico no acesso desta população a melhores condições de trabalhos e existenciais, bem como expõe as tentativas históricas de apagamento de seus conhecimentos e narrativas a partir da imposição de uma narrativa hegemônica, branca e eurocêntrica. Como exemplo posso citar a derrubada do site www.culturadigital.br/tiricadoscrioulos com o objetivo de

invisibilizar a memória e salvaguarda das populações afro-brasileiras.

Ao considerar a perspectiva capitalista, moderna e eurocêntrica alguns conhecimentos geridos pela Tiririca dos Crioulos são desvalorizados ao serem comparados com os conhecimentos acadêmicos, que são considerados superiores. A crença da superioridade científica sobre outros conhecimentos pode influenciar acadêmicas/colaboradoras, interlocutoras/também acadêmicas (ou não), nossas autopercepções, relações e intersubjetividades, construindo relações de opressão na produção de conhecimento. Outras situações de opressão refletem na desqualificação da produção de conhecimento feita por mulheres, em situações acadêmicas ou ligadas aos movimentos sociais, que invisibilizam nossas presenças e protagonismos.

O conhecimento de perspectiva eurocêntrica pode atravessar a pesquisadora, moradoras/es da Tiririca dos Crioulos e representantes do Estado-nação, mesmo considerando as diferentes condições sociais nas relações de poder. Na situação histórica em que vivemos há valores hegemônicos que nos atravessam, como as orientações racistas, heteronormativas, machistas, misóginas, sexistas, capitalistas que devem ser consideradas para o acesso às 'novas epistemologias'.

Como é possível traçar 'novas epistemologias' a partir do reconhecimento de que a relação intercultural, realizada de forma funcional, tornou-se um problema histórico na produção de conhecimento devido às relações desiguais estabelecidas? É necessário, portanto, ressaltar a colonialidade no âmbito acadêmico como ponto importante desta tese, bem como reconhecer os processos desiguais ao longo da produção de conhecimento (entre acadêmicas e comunidades tradicionais), assim como entre homens e mulheres, para traçar alternativas nas relações de pesquisa em consonância com as abordagens interculturais críticas e colaborativas.

3.5 Paradigmas epistemológicos na produção de conhecimento

Ao reconhecer que a academia científica não é um espaço neutro, mas sim de violência, dialogo com Kilomba (2019) quando postula a necessidade de acesso da população negra à representação na produção científica.

Historicamente este é um espaço onde temos estado sem voz e onde

acadêmicas/os brancas/os tem desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos constituíram como as/os “Outras/os” inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao sujeito branco. Nesse espaço temos sido descritas/os, classificadas/os, desumanizadas/os, primitivizadas/os, brutalizadas/os, mortas/os. Esse não é um espaço neutro. Dentro dessas salas fomos feitas/os objetos “de discursos estéticos e culturais predominante branco” (Hall, 1992, p. 252), mas raras vezes fomos sujeitos. Tal posição de objetificação que comumente ocupamos, esse lugar da “Outricidade” não indica, como se acredita, uma falta de resistência ou interesse, mas sim a falta de acesso à representação, sofrida pela comunidade negra. Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças à um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que ironicamente tornam-se especialistas em nossa cultura, e mesmo em nós. (KILOMBA, 2019, p. 51).

A universidade, legitimada como uma instituição originalmente elitista, para Apinajé e Herbetta (2018), interessou-se em assegurar a ‘monocultura-ocidental’, manifestando dificuldades em se autoquestionar e possibilitar mudanças pedagógicas, epistemológicas e de gestão. O desafio, portanto, consiste na transformação deste espaço para produções de conhecimentos pluriversitários, de saberes ecológicos, plurais e contra-hegemônicos, que apresentem alternativas ao capitalismo global, possuindo um papel de coesão social na defesa da democracia, da justiça social e da diversidade (APINAJÉ; HERBETTA, 2018).

Os autores refletem as consequentes responsabilidades das universidades em relação à crise planetária, resultantes de projetos desenvolvimentistas em territórios indígenas e tradicionais, que são característicos de políticas brasileiras¹⁷. Segundo os autores, as invasões em territórios indígenas ocorrem em função da desvalorização dos modos de compreender o mundo e a gestão territorial (APINAJÉ; HERBETTA, 2018).

Portanto, o trabalho com moradoras/es da Tiririca dos Crioulos, em especial com professoras/es, lideranças, mais velhas/os e jovens, envolve o enfrentamento de um paradigma epistemológico orientado historicamente para os processos de hierarquização entre humanos, outros fluxos materiais e suas formas de conhecimento, estabelecidos ao longo das relações interculturais.

Busco, em diálogo com a Tiririca dos Crioulos, apresentar outras formas de

¹⁷ Um das pautas do atual governo brasileiro é a liberação de territórios indígenas para a mineração.

compreender o mundo e determinadas situações. Portanto a tese celebra a força vegetal da Tiririca uma espécie odiada pela monocultura da cana-de-açúcar, do milho e da soja, inimiga das lavouras do agronegócio, resistente e de notável poder em se esparramar, e se multiplicar, assim como celebra as Crioulas, as sementes crioulas, em sua biodiversidade presente nas redes de agroecologia e agricultura familiar, vida que também é resistente às sementes genericamente modificadas.

A tese apresentada colabora com a criação de espaços dentro da academia científica para alargar a compreensão sobre identidades e o enfrentamento de estereótipos, favorecendo mudanças nos padrões de produção de conhecimento e de estabelecimento de relações interculturais críticas, ressaltando problemas históricos e alternativas. No entanto, embora eu e alguns/mas moradores/as da comunidade tenhamos interesses sociais em comum – como a redistribuição do controle sobre nossas existências, a busca pela educação antirracista, antissexista, priorizando a memória local –, é preciso considerar, a princípio, que essas/es moradoras/es se encontram sob condições sociais distintas em relação a mim no que se refere a acessos de direitos.

A pesquisa desenvolvida ao longo das relações interculturais se torna um problema em si, no enfrentamento de desigualdades sociais, históricas e relacionadas à produção de conhecimento, na forma como humanos, outros fluxos materiais e seus conhecimentos foram (e são) hierarquizados.

Ao pontuar alguns paradigmas importantes para a pesquisa, que envolvem os processos de hierarquização entre humanos, seus conhecimentos e outros fluxos materiais, assim como as características históricas que fizeram da universidade um espaço de colonialidade, atento para os Novenários de santas e santos católicos realizadas na comunidade como uma forma de gestão partilhada do conhecimento entre mulheres de diferentes gerações e localidades.

3.6 Os Novenários de santas e santos católicos: outras pedagogias tiririqueiras e crioulas

Ao longo do ano são realizadas, na Tiririca dos Crioulos, três Novenários de santos e santas católicos: o de São Sebastião (janeiro) (FIGURA 60), o de São João (junho) (FIGURA 59) e o de Nossa Senhora Santana (julho) (FIGURA 61). Há também o Terço da Mãe Rainha, cuja imagem pode ser vista na Figura 24, que circula semanalmente entre as casas das mulheres

da comunidade, estas rezam um terço todos os dias em que a santa permanecer em suas casas. Cada semana uma mulher é responsável por manter o terço, passando para a próxima companheira a imagem da santa e a responsabilidade de rezar.



Figura 24- Imagem da Mãe Rainha que circula entre as casas das mulheres tiririqueiras. Pesquisa de campo realizada em julho de 2019, casa de Alecksona Ana dos Santos Sá, Tiririca dos Crioulos.

Durante a pesquisa de campo foram realizados os Novenários de Nossa Senhora Santana e o de São Sebastião, que considero espaços potenciais de produção de conhecimento e insurgências das mulheres tiririqueiras. Os Novenários fazem parte do complexo ritual local e, em diálogo com Oliveira (1998), compreendo sua importância como rituais que possibilitam “[...] espaços de fortalecimento da comunidade na criação de bases internas para o exercício de poder”, no caso apresentado, exercícios de poder das mulheres e jovens.

O Novenário de Nossa Senhora Santana está relacionado à territorialização de uma área da comunidade, chamada Caminho de Santana, onde moram algumas famílias que

gerenciam a novena e que em 2021 construíram uma igreja para Santana nesta localidade. Já o Novenário de São Sebastião está relacionada a um processo de encontro intergeracional de Maria de Ginu (FIGURA 55) – matriarca de 81 anos, importante parteira e liderança ritual da comunidade, com suas bisnetas, Dayane, de 15 anos, e Andressa, de 14 anos, e com outras jovens da comunidade. A retomada do Novenário de São Sebastião em 2018 representa um resgate da memória coletiva relacionada a Maria Gorda, que será apresentada em seguida.

Os novenários são realizados em localidades diferentes da Tiririca dos Crioulos, envolvendo, em especial, as mulheres e jovens na produção de decoração, cantos, mastros, promessas, rezas, livros com as ladainhas e orações, ensaios, articulação de uma rede de pessoas de dentro e de fora da comunidade e de políticos municipais – sendo que alguns são responsáveis pela oferta de alimentos e fogos de artifícios, as quais são chamados de noiteiros.

Ao considerar a experiência artística dos Novenários atento para a ação pedagógica que trama as experiências das mulheres intergeracionais e colaboradora da Tiririca dos Crioulos nos Novenários para santos, em diálogo com Coutinho (2009), que ressalta a ampliação do ensino de arte na imersão no campo da arte e cultura no sentido de deixar de ser um ensino exclusivamente voltado para o desenvolvimento de habilidades artísticas para compreender a arte como conhecimento, expressão e cultura, devendo considerar seus contextos de origem e de recepção com suas vinculações sociais, econômicas e políticas.

Ao reconhecer que a produção do conhecimento não envolve apenas a sistematização da escrita, leitura e comunicação verbal, ressalto os conhecimentos sistematizados por meio da comunicação não verbal e a elaboração de repertórios de movimentos, que são memorizados e transmitidos a partir da observação da natureza, como ocorrem nos rituais locais que são atravessados por diferentes fluxos materiais. Ribeiro (2019) destaca a manutenção do poder por meio de linguagens que historicamente foram protagonistas e que excluíram certos segmentos sociais que foram impedidos de ter oportunidades no acesso ao sistema educacional colonial. Como já dito, as mais velhas e os mais velhos da Tiririca dos Crioulos são consideradas/os fontes de conhecimento para professoras/es, no contexto da Educação Escolar Indígena Diferenciada; são consideradas não alfabetizadas. No entanto, são conhecedoras de outros conhecimentos que garantem a vida e os processos de resistência nos territórios tradicionais.

Aqui trago a memória de Maria Gorda (FIGURA 25 e 48), uma importante liderança

da Tiririca dos Crioulos e presente nos mitos fundacionais da comunidade que não foi alfabetizada. Está elencada no processo de elaboração da memória coletiva e é um exemplo da importância das mulheres para assegurar a vida das futuras gerações. Iniciei este capítulo com uma colagem, utilizando as fotos tiradas nas pesquisas de campo, em 2019 e em 2020, bem como a foto de Maria Gorda, disponibilizada do acervo pessoal de Mãezinha, uma de suas netas.



Figura 25 - Foto de Maria Gorda, tirada do álbum fotográfico de sua neta conhecida como Mãezinha. Fotografada em 2012, na casa de Mãezinha, Tiririca dos Crioulos.

Recorro ao livro 'Tiririca dos Crioulos: um quilombo indígena' (SÁ; SERRADELA; LÉO NETO, 2016), que possui uma parte dedicada à história de Maria Gorda, escrita por professoras/es, no contexto da ação 'Do buraco ao mundo' (2014-2017), para ressaltar a sua importância na história da comunidade.

Maria Luiza da Conceição também era conhecida como Maria Gorda, Tatai e Maria de Pedro. Ela nasceu no ano de 1904, na Fazenda Barriguda, no município de Mirandiba. Era filha de José Martiriano de Oliveira da Serra do Umã e Luiza Marcelina da Conceição da família dos Antônio da Tiririca. Maria Gorda chegou à Tiririca dos Crioulos, território de origem de sua mãe, por volta de 1937 onde permaneceu até a sua morte.

Como explicamos anteriormente Maria Gorda foi casada com Pedro Canuto e esse casamento entrelaçou as famílias Antônio e Canuto. Eles tiveram dois filhos: José Pedro dos Santos, conhecido como Juca, e

Isaura Maria da Conceição. Sua filha Isaura casou-se com Mané Miguel da Serra do Arapuá e deram origem à união das famílias Antônio, Canuto e Miguel.

Ela era uma mulher religiosa, rezadeira e gostava de festejar com os santos como São Sebastião, no mês de janeiro e Nossa Senhora do Desterro no mês de maio. É uma pessoa importante na nossa história de resistência porque Maria Gorda foi uma mulher de muita liderança e importantes iniciativas que beneficiaram a comunidade até os dias de hoje. Foi ela quem teve a iniciativa de cavar o primeiro barreiro da comunidade que hoje chamamos de Barreiro de Juca, que serve para o abastecimento de várias casas das famílias dos tiririqueiros.

Os camboieiros quando passavam por nosso território procuravam a casa de Maria Gorda para tomar café e esperar pelos outros que ainda vinham pela estrada. Ali conversavam e traziam notícias de todos os lugares. Isso demonstra como Maria Gorda era uma mulher conhecida e respeitada pela comunidade e região.

A casa de Maria Gorda e Pedro Canuto hoje é habitada por Lídia que foi sua nora. Sua casa foi a primeira construção de tijolo da comunidade e também a primeira coberta de telha porque as outras eram de palha, seguida da casa de Manoel Miguel que chamamos de Casa Grande do Marinheiro. Até hoje o baú e armário de madeira que guardava suas roupas está na casa de Dodô e Janeide, Dodô é seu neto. (SÁ; SERRADELA; LÉO NETO, 2016, p. 20).

Pode-se relacionar a história de Maria Gorda com as relações da Tiririca dos Crioulos com o município de Mirandiba, e o momento de sua chegada na comunidade com o ‘tempo do progresso’ favorecido pelo plantio de algodão, conforme trabalhado no primeiro capítulo. Maria Gorda é mãe de Isaura, que é mãe das atuais lideranças da Tiririca dos Crioulos, que são filhas e filhos de Mané Miguel e Isaura, bem como de Juca e Lídia, dos quais destaco Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), professora das professoras, aposentada, Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto), coordenador do território e Salvador José dos Santos (Pajé Dodô). Em sua trajetória se cruzam os Novenários de São Sebastião e Nossa Senhora do Desterro, além da organização, junto com as crianças, para cavar um dos barreiros que abastece as famílias da comunidade.

Na época de Maria Gorda, antes de 1970, as mulheres da Tiririca dos Crioulos não acessavam a educação escolar e a alfabetização. Segundo Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), enquanto seu tio Juca era alfabetizado com outros meninos, sua mãe Isaura, irmã de Juca, ambos filhos de Maria Gorda, “aprendeu a ler pelas brechas das portas”. Hoje, a presença das mulheres tiririqueiras na gestão da Educação Escolar local, representa um giro

decolonial na situação em que elas se encontravam antes de 1970.

A história de consolidação da educação escolar local contada por Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) ocorreu em 1970 quando Manoel Miguel, seu pai, pagou D. Lia de Eulália, do Olho D'Água do Muniz para oferecer aulas, para quem quisesse na Casa Grande do Marinheiro. Nos anos de 1971 e 1972, Manoel Miguel foi orientado para encaminhar os filhos para estudarem em Floresta. No entanto, ainda na década de 1970, a professora Marinalva foi contratada pelo município de Floresta para mediar as aulas na comunidade. Na década de 1980, as professoras Marinalva e Margarida eram da Tiririca. Porém com a ida de Margarida para São Paulo, que era cunhada de Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), Jaciene ficou em seu lugar.

Jacienes atuou no ensino local até 1994, ano em que Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) retornou de São Paulo para a comunidade e recebeu o convite para assumir a educação escolar. Conforme ela disse: “Era tudo o que eu queria!”. Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) assume a educação escolar de 1994 a 2018 quando se aposentou. Em 2004 quando Dioclésio Manoel do Nascimento (Roberto) (FIGURA 54), se candidatou como vereador em Carnaubeira da Penha, ele encontrou os documentos de doação de um terreno deixados por Manoel Miguel e Isaura, seus pais, para a construção de um prédio escolar na comunidade. Tal prédio, que foi construído em 2005 ao lado da Casa Grande do Marinheiro, se tornou em 2011, uma Escola Estadual Indígena Diferenciada chamada ‘Manoel Miguel do Nascimento’.

No entanto, a história de consolidação da educação escolar, no formato de uma Educação Escolar Indígena Diferenciada foi resultado de elaborações e articulações, não somente entre Tiririca dos Crioulos e os atuais indígenas Pankará, mas também promovidas desde um ‘feminismo comunitário’ (PAREDES, 2008) desenvolvido pelas professoras, apresentando uma relação entre etnogênese, as mulheres tiririqueiras e Pankará ligadas a educação escolar e cacicado.

Para Alecksandra, a Educação Escolar Indígena e Quilombola Diferenciada deve contemplar as professoras/es indígenas e quilombolas locais, se inserir nos movimentos sociais e construir um Projeto Político Pedagógico (PPP) para a escola de acordo com a realidade de cada povo. Segundo a professora, a Educação Diferenciada deve ter a cara do lugar e se voltar para os movimentos sociais. Na ‘Oficina Piseiro na escola’, que será melhor compartilhada no próximo capítulo, Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) compartilhou como

ocorreu o fechamento da escola local pelo município e a reabertura da escola pela comunidade:

“Nós sempre tivemos essa amizade muito grande com o pessoal indígena Pankará, até porque, há muitos deles que estão na Serra do Arapuá são nossos parentes. Então em 2010, aconteceu o fechamento da Escola, né? Depois que ficamos sabendo que para fechar uma escola precisava de um ofício, mas na época, a secretária de Educação pediu a chave da escola e eu fui levar. Aí nós ficamos agregados na Casa Grande, que vale a pena dizer que a Casa Grande, mesmo quando nós morávamos lá, ela foi a primeira escola. Nos anos de 1970, meu pai já pagava uma professora para dar aulas para o pessoal lá na Casa Grande. Aí nós ficamos ali sem rumo. Ai quando nós conversamos com a cacique Dorinha e a coordenadora e tudo mais, como nós somos quilombo, aí vamos supor, quando a mãe quilombola, e o pai é indígena, aí a gente foi e conseguimos a Educação Intercultural Pankará. Quando nós já estávamos com a escola pelo estado, aí no dia das mães em 2011, quando eu estava em um evento ali, que na época eu era coordenada da escola que eu coordenava, aí chegou meu filho Anderson, de moto, né? Muito apavorado, que tinha deixado lá na Escola, em frente da escola, sem deixar que o pessoal do município entrasse, tinha ficado Aleksandra e Diene. Elas não deixaram o pessoal do município entrar de maneira alguma e disseram: “Não! Só entra aqui com a ordem de tia Verinha!”. E mandou o Anderson ir me buscar. Quando eu cheguei, eles já estavam com uma caçamba, no caso que era para levar os materiais da escola. Quando eu cheguei e dei “Bom dia!” e perguntei o que estava acontecendo, aí disseram que tinham vindo buscar o material da escola. Não, pulei uma parte. Aí ficou esta escola fechando durante um tempo, e nós com esses alunos e secretaria tudo na Casa Grande. Ai compadre Roberto indo para Floresta, teve uma audiência com o juiz, o pessoal o chamava [Roberto] para testemunhar. Neste momento em que ele estava auxiliando, conversou com o Juiz, sobre a escola, este perguntou se tinha vindo algum ofício, para fechar a escolar. Aí ele disse que não. Então, o juiz disse que estava o dito pelo não dito. Ai em 2011 em fui em uma reunião com meus irmãos quilombolas lá no Recife. Na época estava o governador Eduardo Campos, e eles distribuíram uns cartazes com número da Lei que proíbe o fechamento das escolas. [...] Eu sei que juntou uma informação com a outra e nós resolvemos abrir a escola. Eu tinha levado uma chave, mas tinha ficado com a outra. Aí abrimos a escola. Tiramos fotos, tinha muito cupim, fezes de rato, estava um verdadeiro abandono. Aí nós ficamos, pegamos os alunos depois de limpadado a escola e viemos para o prédio escolar mesmo. Ai neste dia das mães, que eu estava comemorando na aldeia Riacho do Olho D’Água, aí chegaram eles lá na escola, aí ficou Diene e Aleksandra no portão da Escola para que eles não entrassem e

pediram a Anderson, meu filho para ir me buscar. Aí quando eu cheguei na Escola, eles estavam com a caçamba para levarem as coisas na escola, ainda bem que neste momento eu lembrei, que lá da reunião do Recife, que para isso precisava de um ofício. Aí eu cheguei, dei “Bom dia!” e perguntei o que estava acontecendo. Aí eles disseram, não nós viemos buscar os materiais da escola. Aí eu disse e o ofício? Trouxeram o ofício? Ai a pessoa falou: “Não Verinha! Nós somos amigas! Aqui é de amizade”. Eu digo, “não senhora, nós não estamos tratando de amizade, nós estamos tratando de patrimônio público, então voltem e traga o ofício e nós entregaremos tudo o que é do município para a município”. Aí sei que depois, um dia após, foi que fizeram um ofício e trouxeram na escola, e aí nós já tinha separado tudo o que era do município e colocado em num quarto. E fomos contando, foi feito um ofício em duas vias, uma ficou na escola arquivado e a outra eles levaram. E a gente foi entregando os materiais e colocando ok. E aí foi quando eles foram para lá. Aí permaneceu a escola pelo estado até hoje. Hoje como a gente mora num território quilombola, que é um quilomboindígena. Nós temos uma Educação Intercultural Indígena, como Alecksandra falou, nós temos o PPP, também das escolas indígenas, só que nós temos esse direito de adaptar as nossas coisas, até porque as pessoas que estão em um quilomboindígena elas são, quando mãe índia, pai quilombola, então a gente tem uma educação de parceria, só que a mesma educação que a gente sempre desejou. Aí estamos até hoje, funcionando assim e fazendo as adaptações, com o que a gente acha pertinente para as pessoas nossas, valorizando a cultura indígena e valorizando os conhecimentos quilombola, fortalecendo as duas juntas. É uma luta só”.

Ao posicionar as práticas pedagógicas em uma constelação própria da Tiririca dos Crioulos, que absorve diferentes pedagogias culturais, interculturais e decoloniais, se destacam as pedagogias próprias de Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), de Maria Gorda, Maria de Ginu, Alecksandra, entre outras mulheres e jovens que criam pedagogias tiririqueiras e crioulas como mulheres de um quilomboindígena, que proporcionam aprendizagens em relação a si, aos outros e ao mundo.

Ao refletir sobre como a tese pode se aproximar de outros processos educativos realizados com a comunidade, e inspirada nas/os professoras/es que possuem formação acadêmica e instruções dentro da tradição oral, como também nas/os mais velhas/os, recorro à produção de imagens, para legitimar a autoridade da memória social da Tiririca dos Crioulos desde a perspectiva das mulheres tiririqueiras.

Interesso-me pela possibilidade de uma narrativa histórica por meio de uma escrita com imagens, intercultural e colaborativa, realizada no âmbito dos processos rituais, que envolvem comportamentos repetidos e ressignificados que foram engendrados ao longo das relações, principalmente ocorridas nas pesquisas de campo. O trabalho com imagens permite a reconfiguração de autoimagens das moradoras da comunidade. Compartilho aqui um *link* para acesso à narrativa visual da Novena de Santana em formato audiovisual; editei as imagens juntamente com o áudio da novena que acompanhei em 2019. O *link* para acesso a narrativa visual da Novena de Santana: <https://youtu.be/2l-CToOucDw>. A seguir compartilho uma sequência de fotos (FIGURAS 26 a 37) tiradas durante o Novenário de São Sebastião realizada em 2020.



Figura 26 - Antes do início da novena Dona Maria de Ginu interage com as crianças. Pesquisa de campo realizada em janeiro 2020, Casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 27 - Início da Novena de São Sebastião. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 28 - O Novenário é puxado pelas bisnetas de Maria de Ginu, que são filhas de Alecksandra Ana dos Santos Sá, juntamente com outras jovens da comunidade. Pesquisa de campo realizada em janeiro 2020, Casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 29 - Mulheres tiririqueiras que participaram da novena. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 30 - Alcksandra e jovens Andressa, Dayane e Maria Luiza puxadeiras da novena. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, Casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 31 - Da esquerda para a direita, Naninha, filha de Maria de Ginu, Maria de Ginu, Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto) e Dedé da Santa. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 32 - Momento de concentração da novena. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 33 - Jovens puxaram a novena com a utilização de um caderno, organizado por Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto). Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 34 - Algumas jovens que se organizaram para puxar o Novenário de São Sebastião. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 35 - Momento da novena em que as participantes realizam uma volta em torno do mastro na parte externa da casa. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 36 - Jovem responsável por conduzir o grupo e a flor em torno do mastro que se localiza na parte externa da casa. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.



Figura 37 - Ao final da novena. Pesquisa de campo realizada em janeiro de 2020, casa de Maria de Ginu, Tiririca dos Crioulos.

3.7 Epistemologias quilombolaindígenas: o trânsito das mulheres tiririqueiras

A trajetória da Jurema, bebida ritual utilizada por alguns povos indígenas do Nordeste, marca a história dos povos indígenas da região na criação de melhores condições de vida e elaboração de memórias, tornando-se um exemplo da atuação de outros ‘fluxos materiais’ (INGOLD, 2012a e 2012b) na produção de conhecimento. Tal importância foi discutida no capítulo anterior, quando foi ressaltada sua inserção no processo de etnogêneses e construção de autoimagens de diferentes grupos étnicos do Nordeste.

Embora tenhamos níveis diferenciados de autoconsciência e comunicação, ao reconhecer uma condição igual a todos os organismos vivos presentes na atmosfera, dialogo com Ingold (2012a e 2012b) sobre a ideia de que a noção de ‘ambiente’ se relaciona com ‘movimento’ ao sermos ultrapassadas/os pela circulação de materiais – o que o citado autor chama de ‘fluxos materiais’. As experiências localizadas nos ambientes, imersas na circulação desses fluxos materiais, possibilitam a produção de conhecimento por meio do engajamento entre humanos e outros organismos não humanos, a exemplo de orixás, plantas, lugares com os quais agimos na transformação do mundo (INGOLD, 2012a e 2012b).

Ao considerar que o processo de hierarquização sustentado pela visão antropocêntrica autoriza e justifica a exploração de outros recursos naturais, torna-se relevante estabelecer relações não hierárquicas entre humanos e não humanos, bem como expandir as percepções sobre as relações que sustentam a vida conforme as populações indígenas e outras comunidades tradicionais.

Conforme pontuei em Serradela (2016), o ritual de torégira entrelaçam relações de cuidado entre humanos, plantas e entidades que geram formas de conhecimento e possibilidade de enfrentamento de alguns problemas. Das diferentes formas de produzir conhecimento emergem outras formas de organizações sociais, como, por exemplo, além da Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca (AREQUITI) e da Organização Especial Escolar Indígena Pankará (OEEIP), aquelas associadas ao plano religioso, que constituem dinâmicas internas da comunidade e nas quais se destacam lideranças rituais (SERRADELA, 2016).

Além dessas lideranças, encontram-se especialistas locais ligados aos conhecimentos que envolvem memórias, rezas, benzeduras (FIGURA 51, 55), dinâmicas de caça, novenas católicas, partos, plantas, remédios, trabalhos com barro, cipó e caroá (SERRADELA, 2016). No entanto, dentro de uma concepção moderna, ocidental, capitalista, as/os especialistas locais que não dominam a comunicação verbal, a leitura e escrita das palavras são consideradas/os não alfabetizadas/os e, desta forma, têm seus conhecimentos desqualificados; uma consequência da privação histórica ao espaço escolar e acadêmico, bem como da falta de reconhecimento social sobre seus saberes.

Portanto, conforme abordado por Kilomba (2019), há uma relação do conhecimento com o poder racial que estabelece relações entre a autoridade racial e os conceitos de ‘ciência’ e ‘erudição’. Para a referida autora:

Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não construir ciência credível. A ciência não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar. Os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia- reflete não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca. (KILOMBA, 2019, p. 53-54).

Em diálogo com a citada autora, atento para o fato de as relações estabelecidas com as mulheres, indígenas, quilombolas e negras da Tiririca dos Crioulos reproduzirem as relações raciais de poder. A partir do reconhecimento da crítica histórica sobre as relações raciais denunciarem as desigualdades sociais, problematizo a sistematização do conhecimento da universidade-moderna-colonial como única promotora de conhecimento, bem como a sua colaboração histórica para a consolidação das desigualdades sociais.

Observo, desta forma, a partir de Kilomba (2019), que as experiências com as comunidades negras espelham as realidades históricas, políticas, sociais e emocionais das 'relações raciais' e, por isso, nos espaços acadêmicos elas devem ser articuladas tanto teoricamente quanto metodologicamente.

Epistemologia, segundo a citada autora, é um termo que indica a ciência de aquisição de conhecimento e deriva das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, determinando quais questões merecem ser colocadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigmas) e como conduzir pesquisas para produzir conhecimento (métodos) (KILOMBA, 2019). A epistemologia, portanto, define o que é conhecimento verdadeiro, em quem acreditar e em quem confiar.

As epistemologias quilombolaindígenas geridas pela Tiririca dos Crioulos atravessam diferentes aspectos das pedagogias culturais, como a tradição oral, a partir da organização de repertórios de movimentos corporais que envolvem a comunicação não verbal e se relacionam com outros fluxos materiais disponíveis historicamente. Envolvem também as produções científicas das/os professoras/es e colaboradoras/es, os planejamentos das aulas da Educação Escolar Indígena, as relações estabelecidas com o território, com os artefatos culturais da ação 'Do buraco ao mundo', o Estado-nação, a sociedade mais ampla, os movimentos sociais, de grupos indígenas, quilombolas e negros.

Busquei, com este capítulo, ampliar os espaços heterogêneos para a prática e teorização com a Tiririca dos Crioulos, dialogando com autoras/es negras/os e indígenas para compreender a situação das colaboradoras. Acredito que as relações interculturais críticas podem ser fontes de reflexão sobre as categorias identitárias e raciais, apontando problemáticas nas relações de poder que envolvem a produção de conhecimento.

Procurei tecer de que maneiras as relações interculturais discutidas com as mulheres da comunidade apresentam, ou não, processos de desconstrução da episteme-moderna-colonial que permeia a formação acadêmica e outras instruções naturalizadas nas pedagogias

culturais. A ‘nova base epistêmica’ me parece uma possibilidade de ampliar as concepções sobre cultura, educação e as metodológicas, favorecendo os diálogos entre humanos de realidades sociais distintas, bem como um novo repertório conceitual e de realização de pesquisas que mostre não somente as ligações mútuas, mas também as diferenciações e oposições entre os saberes (SILVA; HERBETTA, 2018).

Silva e Herbetta (2018) discutem a criação de uma ‘nova base epistemológica’ a partir dos espaços inovadores de democratização de algumas universidades brasileiras, com a presença de populações historicamente excluídas e que, por consequência, transformam os espaços com novas produções de conhecimento e de relações de convivência. A universidade como um espaço de colonialidade que favoreceu os processos de hierarquização se tornou hostil para aquelas identidades consideradas indesejadas. Os relatos de racismo que habitam a academia científica, conforme Kilomba (2019), revelam uma inadequação do academicismo dominante em se relacionar não apenas com sujeitos marginalizados, mas também com as experiências, discursos e teorizações da comunidade negra.

Por outro lado, a transformação do espaço acadêmico é necessária e ocorre por meio da ocupação dessas identidades e da integração de diferentes visões de mundo com as quais emergem as ‘novas epistemologias’, conforme Silva e Herbetta (2018), incluindo os conhecimentos que são adquiridos pelas estratégias de sobrevivência elaboradas a partir de experiências negligenciadas. Por meio do trânsito entre domínios de saberes acadêmicos, da tradição oral e de estratégias de sobrevivência que surgem outras formas de perceber e produzir o mundo, partindo de uma política que busca valorizar os saberes locais, registrados em sintonia com os códigos próprios e as demandas de cada população (SILVA; HERBETTA, 2018).

Portanto, as epistemologias quilombolaindígenas da Tiririca dos Crioulos que são as formas de aquisição próprias de conhecimento que definem os temas, problemas e metodologias, surgem de atravessamentos entre diferentes pedagogias culturais, as quais as mulheres tiririqueiras transitam entre diferentes conhecimentos, visões de mundo e produção de estratégias de sobrevivências criando suas próprias pedagogias tiririqueiras e crioulas.

Ao abordar a relação da produção de conhecimento acadêmico com as autoridades raciais e a necessidade de construir uma nova base epistemológica que considere as narrativas de si das mulheres tiririqueiras e as epistemologias quilombolaindígenas, apresento, no

próximo capítulo, as formas como a produção partilhada do conhecimento aconteceu.

A Figura 38, que abre o quarto capítulo, consiste em uma colagem digital de minha autoria com as puxadeiras e outros fluxos materiais do Novenário de Nossa Senhora Santana. À esquerda Miúda (contramestra ritual) (FIGURA 56) e à direita Cícera Francisca (porteira da escola) que são mãe e filha.

CAPÍTULO 4 - VAMOS MOVENTE! REGIMES DE VISIBILIDADE QUILOMBOLAINDÍGENA NA PRODUÇÃO PARTILHADA DO CONHECIMENTO



Figura 38 - Esta colagem digital de minha autoria, contempla alguns fluxos materiais envolvidos na produção de conhecimento do Novenário de Nossa Senhora Santana, puxado por Miúda (FIGURA 56), à esquerda, e por Cícera, à direita, que são mãe e filha. Este Novenário é uma promessa de Cícera para a cura de um de seus filhos, que sofreu um acidente de moto e se encontra recuperado. Ao fundo da imagem está um 'paredão', conforme é chamado, que consiste em uma caixa de som levada por um noiteiro, que na época era vereador do município, para tocar as músicas de forró e piseiro ao final do Novenário.

Este capítulo é dedicado ao compartilhamento da Investigação Ação Participativa (IAP) realizada em formato *on-line* com as jovens, professoras/es e liderança, ao longo de 2020 e de 2021, envolvendo diferentes plataformas de comunicação e artefatos culturais.

Conforme já compartilhado, uma das necessidades apresentadas pelas/os professoras/es foi obter uma formação que colaborasse com a adaptação das aulas *on-line*, que surgiu ao longo da pesquisa em função da pandemia do coronavírus, a qual teve início em 2020. A comunidade, que até 2017 não tinha acesso à internet, foi forçada a adaptar as aulas presenciais da escola para as crianças da pré-escola e do ensino fundamental; além de inserir toda a sua comunidade escolar no processo de inclusão digital.

Conforme a abordagem de Andrade (2016) acerca das pedagogias culturais, considera-se diferentes espaços sociais da cultura como aprendizagem, entre eles: grupo de WhatsApp, formulários, reuniões *on-line*, criação de um acervo, oferta de oficinas, curadoria e exposição de imagens. Em diálogo com a referida autora, esses espaços sociais de aprendizagem chamam a atenção para a força pedagógica que os envolve e como ela é exercida a partir da elaboração de ambientes com intenções educativas; caminhos que instigam e possibilitam aprendizagens (ANDRADE, 2016).

Serão verificados quais foram as intenções educativas das professoras, jovens e lideranças e os caminhos inventados para investigar os processos de aprendizagens sobre as identidades quilombolaindígenas. Assim como analisar a produtividade de artefatos midiáticos quilombolaindígenas da Tiririca dos Crioulos na produção de sujeitos interessados na troca de saberes e formatação de si, reproduzindo impactos na vida das pessoas.

Ao considerar que a mídia educa a partir de seus artefatos culturais, conforme trabalhado por Andrade (2016), como as imagens, vídeos, músicas e redes sociais, certos ensinamentos podem ser naturalizados, impactando nossos modos de ser e agir, se torna portanto necessário, a elaboração de espaços pedagógicos que permitam discussões e formulações críticas sobre algumas práticas culturais.

Neste capítulo, são trabalhadas as indagações sobre quais são as intenções educativas e os caminhos inventados para investigar processos de aprendizagens sobre as identidades negras, indígenas e quilombolas? De que forma as relações estabelecidas pelas mulheres tiririqueiras podem proporcionar aprendizagens em relação a si, aos outros e ao mundo? Como pensar as práticas e estudos da Cultura Visual frente ao invisível da vida? Como se dá a passagem entre invisibilidade e visibilidade?

Ainda em diálogo com Andrade (2016, p. 108), ao considerar a ênfase nas imagens como papel central na sociedade contemporânea, desenvolvemos uma pedagogia preocupada com as autoimagens da Tiririca dos Crioulos para criar visualidades e contravisualidades, ocupar a cena pública ou não. Vejamos então de que maneiras esses caminhos educativos foram sendo tecidos.

4.1 Artefatos quilombolaindígenas: práticas e saberes que impactam a reconstrução da memória coletiva e nossas realidades

A partir dos formulários do Google Formulário, que foram compartilhados no grupo de WhatsApp, compreendi a condição material de professoras, jovens e liderança na relação com a internet. O uso dos formulários colaborou para a rapidez na comunicação e o acesso a dados importantes para as necessidades locais.

De 13 participantes, entre professoras e jovens estudantes, apenas três possuem um computador e um celular para acessar a internet e facilitar e/ou acompanhar as aulas e reuniões ligadas à educação escolar. As demais (10 participantes) possuem apenas um celular. A maioria das participantes utiliza as redes sociais, e-mail e YouTube, bem como realiza pesquisas e estudos na internet. Metade do grupo possui prática na gerência e compartilhamento de documentos pelo Google Drive e três jovens fazem edição de imagens utilizando aplicativos gratuitos. Na internet elas gostam de estudar, assistir vídeos e filmes, ouvir música e de utilizar as redes sociais para se comunicar, compartilhar momentos com familiares e interagir com os parentes.

Os sites mais utilizados para pesquisa são: Google, YouTube, Instagram e Facebook, apesar de o YouTube ser uma plataforma de vídeos e de Facebook e Instagram serem redes sociais. As principais dificuldades elencadas envolvendo a internet, as tecnologias e o ensino *on-line* foram: para editar vídeos; falta de interesse pelas atividades da escola; compreender os conteúdos; trabalhar com determinados programas, como o Excel; realizar compartilhamento de telas; estudar pelo celular; criar documentos; usar o computador; criar slides; e falta de estabilidade com a conexão da internet.

A partir dos formulários as professoras, jovens e lideranças responderam a algumas perguntas. A primeira delas: Como as participantes acreditavam que uma página no Instagram

ou o site da Tiririca dos Crioulos poderia colaborar (ou não) com a comunidade? Elas responderam:

“O Instagram hoje é um dos meios mais utilizados para mostrar o que é desenvolvido. Voltado para a Tiririca, pode contribuir com o que é feito dentro da comunidade”.

“Pode colaborar em ajudar a preservar a nossa cultura para que ela não se perca com o passar do tempo”.

“Pode sim! Divulgando as informações necessárias nas páginas, para que possa contribuir com a divulgação da Tiririca”.

“Pode levar os conhecimentos da Tiririca para o mundo”.

“Uma página no Instagram, ou site da Tiririca seria bom para poder divulgar a história do nosso povo para todos conhecerem”.

Como visto, a principal colaboração ressaltada pelas participantes consiste no processo de divulgação da memória coletiva. Não foi pontuado nenhum aspecto negativo em relação ao uso da internet para a visibilidade da comunidade na cena pública. Ao perguntar para as participantes o que elas achavam do canal no YouTube e sobre a página no Facebook, elas responderam:

“De fundamental importância para a divulgação de trabalhos da comunidade”.

“Muito importante para o compartilhamento da nossa história, uma forma de outras pessoas além de nós, conhecerem a nossa história”.

“Acho uma ótima iniciativa porque tendo uma página, ou perfil, a ação chega a mais pessoas e ganha mais visibilidade”.

“Muito bom, pois a comunidade e o povo em geral têm a oportunidade de compartilhar seus negócios de interesse, exemplo quem tem seu artesanato, etc. Pode compartilhar na página”.

“Fundamental para ver tudo que foi desenvolvido na comunidade. Conhecer um pouco da história através do canal”.

“Acho legal e importante para o fortalecimento da nossa cultura e saberes, a nossa história”.

“Acho uma ótima iniciativa, pois o projeto terá um alcance maior por meio das plataformas digitais”.

“Eu acho bom que a postagem sobre a Tiririca não fica só dentro da Tiririca e sim no mundo todo, onde o povo vê as postagens sobre a história da comunidade pode compartilhar com outros sites e assim por diante”.

Destaco, entre as observações das participantes, as possibilidades de: divulgação da memória coletiva; divulgação dos trabalhos realizados localmente; obtenção de visibilidade e maior reconhecimento; assim como uma oportunidade de garantia de renda. Todas as participantes acreditam ser interessante que a gestão das páginas do YouTube e do Facebook seja feita pela comunidade. As mesmas destacaram, como conteúdo para as páginas:

“Notícias sobre a Tiririca e fotos de eventos da Tiririca”.

“Cultura, histórias da comunidade com fotos e vídeos, arquivos como livros e documentos sobre a comunidade”.

“Vídeos e fotos das práticas da comunidade, história e artefatos presentes na trajetória e no cotidiano do povo da Tiririca”.

“Trabalhos realizados na comunidade, assuntos indígenas, assuntos quilombolas, histórias de lutas, das lideranças e conquistas”.

“A página deve oferecer notícias sobre o direito que nós quilombolas temos, gravações dos movimentos realizados aqui na comunidade, postar um pouco da cultura para os seguidores”.

Também foi usado um formulário para a nossa organização colaborativa em torno da I Mostra Interna, que compôs uma das atividades realizadas nas reuniões *on-line*, com a participação ativa das/os professoras/es e jovens nas apresentações dos artefatos culturais como: fotos antigas, livro, vídeos e documento sonoro. Foi construída uma programação participativa, em que as participantes puderam demonstrar interesse em apresentar alguns artefatos culturais.

Mediante a necessidade de facilitar a comunicação para a pesquisa foi criado um grupo de WhatsApp para: compartilhamentos do processo, articulação das reuniões, tomadas de decisões sobre datas e horários dos encontros, autorização de uso de imagens, produção do acervo em formato digital no Google Drive e organização da oficina ‘Piseiro na escola’, no

contexto do projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ – que também possibilitou uma curadoria compartilhada de fotos e vídeos para o ‘Cine-Oráculo’ e a produção de um *outdoor*.

O grupo de WhatsApp foi criado em 16 de janeiro de 2020, como demanda das professoras/es, após a última pesquisa de campo presencial e antes da pandemia do coronavírus. Até o momento da escrita desta tese o grupo era composto por 22 participantes, entre jovens, professoras e professor, agente de saúde, coordenadora do Núcleo 6 da Organização Especial Escolar Indígena Pankará, secretária da escola, porteira e uma liderança mais velha; o grupo reúne pessoas com diferentes faixas etárias, todas moradoras/es da Tiririca dos Crioulos, sendo apenas um colaborador externo, Caju, e eu, que participamos da coordenação compartilhada da ação ‘Do buraco ao mundo’; Caju também é autor de uma dissertação sobre a ação, intitulada: ‘Educação patrimonial e diálogos de saberes no quilomboindígena Tiririca dos Crioulos (Pernambuco)’.

Com a ativação do grupo foram compartilhadas, em diferentes momentos e com maior facilidade, algumas obras produzidas no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’ e suas localizações na internet. O canal no YouTube, ‘Do buraco ao mundo/Tiririca dos Crioulos’, hospeda os vídeos e o documento sonoro ‘Benditos, Linhas de Toré e Gira’. A página ‘Do buraco ao mundo’ no Facebook ao longo da ação foi movimentada por Caju em função de não haver internet na comunidade até 2017. Após a ação ficou sem engajamento social e estava sendo avaliada a possibilidade de as jovens, juntamente com professoras/es, realizarem sua gestão. Na página estão compartilhadas cenas do processo de pesquisa da ação, das reuniões na escola e das pesquisas pelo território, envolvendo diferentes especialistas e conduzidas pelas professoras.

Também foi compartilhado o *link* que disponibiliza o livro ‘Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena’ para baixar. Embora a nossa referência de repositório, que era o site www.culturavisual/tiriricadoscrioulos.br, tenha sido desativada, conforme já informado, o livro segue disponível para *download* em formato digital em outro ambiente¹⁸.

¹⁸ O livro ‘Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena’ está disponível para *download* neste *link*: http://afro.culturadigital.br/wp-content/uploads/2016/07/Tiririca_dos_crioulos_um_quilombo_indi%CC%81gena-1.pdf Acesso em: 27 fev. 2022.

O documentário ‘Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena’, produzido em 2012, por mim e Lara Erendira Andrade, em minha primeira ida à comunidade, também foi compartilhado no grupo de WhatsApp. O filme exhibe a memória local da construção da organização social a partir das identidades quilombolaindígenas, assim como cenas do torégira e denúncias a respeito de uma fazenda que há entre a Tiririca e as comunidades Pankará.

Um vídeo da exposição ‘Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta’, realizada em João Pessoa (PB), produzido por um pesquisador de origem italiana que atua junto com as comunidades quilombolas da Paraíba, chamado Alberto Banal, também foi compartilhado no grupo. Após ver o vídeo, Douglas, professor de arte comentou: “Q saudade”.

O grupo virtual possibilitou também o compartilhamento dos depoimentos produzidos pelas professoras e jovens sobre as autopercepções em relação às identidades negras, indígenas, quilombolas que foram trabalhadas no terceiro capítulo.

Em função das demandas a respeito de maior elaboração sobre as identidades, algumas fotos dos trechos do artigo ‘Etnogêneses e Regime de Índio’ na Serra do Umã, de Grünewald (2004), do livro ‘A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena’, organizado por João Pacheco de Oliveira, também foram compartilhadas, possibilitando oferecer referências históricas sobre a presença negra na Serra Umã e do Arapuá como uma característica dos grupos indígenas da região.

Foram trocadas referências, tais como páginas, videopoemas e transmissões relacionadas às questões étnico-raciais, de afirmação das identidades de gênero, negras, indígenas, quilombolas e nordestinas. E ainda informações sobre os movimentos sociais relacionados à Educação Quilombola; eventos da Articulação dos Povos e Organização Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) com a participação de liderança Pankará; do XVI Movimento Cultural Pankará, que foi transmitido pela página da Gerência Regional de Educação de Floresta (GRE/Floresta/PE), no qual professoras/es da Tiririca apresentaram uma paródia sobre as experiências na pandemia.

Outro assunto compartilhado foi acerca da Mobilização Nacional Luta pela Vida, realizada em Brasília de 22 a 27 de agosto de 2021, por diferentes povos indígenas do Brasil, da qual participaram a professora Alecksandra Santos Sá e o professor Douglas Bandeira da Tiririca, que acompanharam as caravanas dos indígenas Atikum e Pankará. Alecksandra compartilhou, no grupo de WhatsApp, notícias sobre o acampamento: “Bom dia pessoal,

ontem tivemos uma marcha no horário da tarde foi emocionante. Hoje vamos movente. Estamos aqui na plenária agora falando sobre o genocídio do Governo Bolsonaro [...]. Luta essa que são quase 7.000 índios todos lutando por direitos indígenas [...]. Tá tudo lindo. Cansativo, mas vale a pena”.

Houve troca de informações sobre audiências do Marco Temporal, além de compartilhamento de imagens de mobilizações de indígenas que permaneceram no território das aldeias Pankará em solidariedade aos indígenas em Brasília. E, ainda, repasse de informações sobre as mobilizações em torno da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em Brasília, de 7 a 10 de setembro de 2021.

O grupo também possibilitou a divulgação de eventos que envolveram as/os participantes, bem como o compartilhamento de trabalhos e estudos desenvolvidos com a Tiririca dos Crioulos. Um desses eventos foi a *live* ‘LAPA convida: uma conversa sobre a Jurema’, promovida pelo Laboratório de Antropologia (LAPA) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), da qual participei para compartilhar a dissertação sobre o torégira. Outro evento compartilhado foi a *live* promovida pela Rede Paulista de Educação Patrimonial (REPEP) sobre inventários participativos, com a presença da coordenação compartilhada da ação ‘Do buraco ao mundo’, composta por Alecksandra, eu e Caju. O mesmo se deu com o ‘Encontro Formativo Ancestralidade Griot’, com a participação de Alecksandra, sobre o compartilhamento da educação escolar da comunidade.

Por meio do grupo também acompanhamos o processo de vacinação contra o coronavírus na comunidade. Conforme a agente indígena de saúde Luciene, as/os moradoras/es cadastradas/os pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI/PE) foram atendidas antes das/os moradoras/es atendidas/os pela Saúde Quilombola, advindas do município. Tal situação gerou expressões de indignação por parte de uma indígena Pankará, além do compartilhamento de plataformas, *lives* e notícias sobre a priorização da vacinação das comunidades quilombolas e do plano nacional de enfrentamento à pandemia destinado à população quilombola.

Foram postadas, por mim, no grupo de WhatsApp, algumas imagens produzidas a partir das pesquisas de campo (2019-2020) e em outros momentos. Após o compartilhamento da colagem digital com a imagem de Maria Gorda, Alecksandra comentou: “Muito agradecida por você lembrar das mulheres tiririqueiras”. Ao ver a narrativa da novena de Santana, Patrícia

falou no grupo: “Boa noite pessoas! Ver esses registros me fez refletir sobre o momento que o mundo hoje se encontra, será que momentos como esse ainda vamos viver?”.

Por parte das professoras, jovens e lideranças o grupo foi usado para compartilhar: informações sobre editais municipais de Mirandiba, de incentivos para escritoras negras e de seleção para mestrado e doutorado no Programa de Linguística da UNB para quilombolas; informações comunitárias a respeito da chegada de cestas básicas, no valor de R\$10,00 – que foram transmitidas por Roberto, coordenador do território; mensagens religiosas de cunho católico, como correntes e orações, mas também informações sobre os Novenários locais, postadas por diversas integrantes do grupo; informações sobre o boletim policial da região e sobre a anistia do governador de Pernambuco, Paulo Câmara do Imposto sobre Propriedade de Veículos Automotores (IPVA) de motocicletas no ano de 2021. E ainda: foram comunicados os falecimentos de pessoas conhecidas e importantes, como o Pajé Pedro Limeira Pankará, bem como outras movimentações, como a divulgação de um Bingo de um bode, na Aldeia Olho D’Água do Muniz, território Pankará. Ao longo do ano algumas participantes também postaram imagens de pessoas da comunidade que estavam aniversariando.

As jovens e professoras passaram a usar o grupo para compartilhar imagens do cotidiano, como a ida ao Terreiro do Mestre Bonito, realizada no dia 3 de julho de 2021. Sobre esta atividade Alecksandra fala no grupo: “Precisamos compartilhar esse momento que foi maravilhoso ontem nas matas, [...]. Ontem nas matas fortalecimento da identidade com o ritual de toré, [...]. Graças a Deus não faltou nada para nós”. Douglas ressaltou a importância desse momento no Terreiro do Mestre Bonito, posteriormente em nossas reuniões *on-line*, associado ao pagamento de uma promessa de uma pessoa da comunidade, orientada por um ‘encanto de luz’, o qual demandou as condições necessárias para viabilizar o transporte e alimentação para as/os participantes.

Registros do Novenário de Nossa Senhora Santana de 2021, com a capela erguida no tijolo, ainda faltando o reboco, com a presença do prefeito e de um vereador de Carnaubeira da Penha, também foram compartilhados no grupo. De acordo com o relato de Maria Luiza, na reunião *on-line*, a realização do Novenário de Nossa Senhora Santana com a capela erguida, neste ano de 2021, representa uma conquista diante da superação de um ano difícil.

Cícera Arcelina, professora, compartilhou fotos e um vídeo de seu Tio Zé batendo milho no pilão. O time de futebol feminino, Fénix Futebol Clube, composto pelas jovens da comunidade, e suas participações nos campeonatos de Carnaubeira da Penha, também foram

destacados. Caju comentou, no grupo, que se lembrou da Marta, jogadora de futebol da seleção brasileira, que faz do futebol uma forma de pautar as necessidades das mulheres e do antirracismo.

A comemoração ao dia das crianças e o Louvor a Nossa Senhora da Aparecida – realizado há 16 anos na localidade Léo Netto, sob a supervisão de Leonaldo, um importante jovem que atuou na ação ‘Do buraco ao mundo’ –, ocorreu no dia 12 de outubro de 2021 e foram divulgadas, no grupo, algumas imagens das crianças com os presentes recebidos. Foram compartilhados também os eventos relacionados ao mês da Consciência Negra promovidos pela escola e na região. Os registros da Escola Manoel Miguel do Nascimento foram compartilhados pela coordenadora, dentre eles um vídeo que retrata um momento das crianças, professoras e mães reunidas, dançando piseiro no centro de umas das salas de aula. Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) compartilhou os registros do encontro realizado com as comunidades quilombolas da região, as quais solicitaram a estadualização da Educação Escolar Quilombola de algumas escolas localizadas em Pernambuco.

Foram compartilhadas algumas músicas de preferência das participantes: o ‘piseiro’ – que também é identificado na região como ‘pisadinha’ e ‘forró’, cantado por artistas como Zé Vaqueiro e João Gomes –, e o ritmo sertanejo de Rick e Renner. As músicas de ‘piseiro’ foram utilizadas posteriormente como estratégia para agregar as jovens nas reuniões *on-line*. Em um desses momentos estas músicas foram usadas como trilha sonora na composição de *stories* no Instagram de nossas contas pessoais, nos quais marcamos umas às outras, interação realizada especialmente com as jovens. Uma das selecionadas foi a versão cantada por João Gomes da música ‘É o amor’, usada para produzir um *reels* no Instagram de divulgação das reuniões *on-line* oferecidas internamente entre jovens, professoras/es e liderança.

Embora as jovens e mulheres participantes da pesquisa gostem e tenham sugerido as músicas do referido cantor, recentemente o cantor demonstrou apoio público ao DJ Ivis, que havia sido denunciado por agredir fisicamente a mãe de seu filho¹⁹. Apesar do vínculo entre as narrativas e os afetos, a naturalização da violência contra a mulher deve ser combatida, principalmente em espaços que possibilitem cenários para o exercício de poder das mulheres negras, indígenas e não-brancas.

¹⁹ O DJ Ivis foi denunciado, inicialmente, por meio de imagens públicas que circularam na internet, foi preso e depois solto.

Ao considerar que a mídia educa a partir de seus artefatos culturais, conforme trabalhado por Andrade (2016), como as imagens, vídeos, músicas e redes sociais trocados no grupo de WhatsApp, reconheço que alguns ensinamentos podem ser naturalizados, impactando nossos modos de ser e agir. Diferente do WhatsApp, as reuniões *on-line*, apresentadas a seguir, proporcionaram espaços pedagógicos que permitiram discussões e formulações críticas sobre algumas práticas culturais.

Foram realizadas nove reuniões, que completaram 22h30 de formação. Cada reunião, com duração de duas horas e meia, envolveu as jovens, professoras/es e liderança, que se reuniram ao longo de seis meses, de junho a dezembro de 2021, em um fluxo de quase duas reuniões por mês. As reuniões foram realizadas por meio da plataforma Google Meet, utilizando meu e-mail institucional, o qual possibilitou algumas gravações. Após a primeira reunião *on-line* construímos, conjuntamente, um cronograma de oficinas baseado nas intenções educativas das professoras e liderança, a partir de suas necessidades em torno do uso da internet na educação escolar local. O cronograma apresenta um caminho para investigar os processos de aprendizagem sobre as identidades quilombolaindígenas, envolvendo:

- a) Oficina 'I Mostra Interna Tiririca dos Crioulos': levantamento de imagens e obras existentes sobre a comunidade;
- b) Oficina crítica sobre o uso da internet tendo como referências: a *live* 'Enfrentamento nas redes', promovida pela Assembleia Xukuru (PE), em 2021, e o filme 'Dilema nas redes';
- c) Transferência da gerência da página do Facebook (@doburacoaomundo) e do canal do YouTube/ Do buraco ao mundo/Tiririca dos Crioulos;
- d) Abertura de uma página no Instagram para a Tiririca dos Crioulos;
- e) Iniciação no Canva, um programa de edição de imagens com versão gratuita.

Ao considerar, conforme orientação de Andrade (2016), os impactos dos efeitos da indústria cultural contemporânea na formação, foi produzida uma arte de divulgação (FIGURA 39) com o cronograma das atividades, a qual foi difundida no grupo de WhatsApp e em nossas contas pessoais do Instagram; sendo que em minha conta publiquei alguns *stories* e marquei as professoras e jovens que possuem contas. Segundo Andrade (2016), os impactos da indústria cultural se tornam eficazes a partir dos conglomerados midiáticos que colocam em

circulação padrões de consumo em diferentes espaços. Na disputa por narrativas históricas e de projetos de mundo-vida, pode-se considerar que o regime de visibilidade da Tiririca dos Crioulos foi movimentado por meio da circulação de autoimagens da comunidade em diferentes espaços.

Formação de professoras e jovens comunicadoras Tiririca dos Crioulos

AGOSTO 07 E 21 - 14H 2021

Oficinas de Contextualização

Mostra Tiririca dos Crioulos: Inventário de imagens e obras.

Oficina crítica sobre o uso da internet e visualidades para a conquista de direitos sociais.

SETEMBRO 04 E 25 - 14H

Oficinas de Gestão

Arquivos e Organização de acervos no Google Drive para a gerência das professoras.

Páginas do Facebook: @doburacoaomundo e Youtube: Do Buraco ao Mundo/Tiririca dos Crioulos.
Com Caju

OUTUBRO 09 E 23 - 14H

Oficinas de Criação

Página no Instagram.com linktr.ee para inserção de obras e links de outras páginas.

Iniciação no Canva.
Com Caju

Doctorado em Arte e Cultura Visual realizado por Aia Dre Iara com a Tiririca dos Crioulos/PE, no PPGACV/FAV/UFG, com financiamento da CAPES.

Figura 39 – Divulgação da programação de formação com as professoras, jovens e mais velha da Tiririca dos Crioulos, realizada no segundo semestre de 2021.

No Quadro 1 está o registro das datas das reuniões e o que foi feito em cada encontro ao longo do segundo semestre de 2021.

Data	O que fizemos?
30 de junho	Foi compartilhada a necessidade de uma formação na internet para auxiliar na adaptação à educação <i>on-line</i> e na organização de um acervo na internet que possibilitasse a gerência das/dos professoras/es.
24 de julho	Reunião realizada com as jovens e as professoras para a discussão de um cronograma de atividades.
14 de agosto	‘Mostra interna Tiririca dos Crioulos’, com a apresentação das obras, realizadas pelas jovens e professoras.
29 de agosto	Discussão sobre críticas e os principais riscos do uso da internet. Foi compartilhada uma seleção de notícias falsas distribuídas nas redes sociais e no WhatsApp.
11 de setembro	Organização do acervo no Google Drive por meio do compartilhamento de guias.
02 de outubro	Planejamento de um roteiro pedagógico para a oficina ‘Piseiro na escola’, do Projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO-2018.
08 de outubro	Oficina ‘Piseiro na escola’, do projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO-2018.
31 de outubro	Foi agendada uma oficina com Caju para a transferência da gerência da página do Facebook e iniciação no Canva, um programa de edição <i>on-line</i> gratuito. Em função de um problema na conexão da internet das professoras e de comunicação da equipe, ocorreu um conflito na agenda de três jovens muito ativas no processo, que também estavam envolvidas com as atividades da igreja matriz.
27 de novembro	Conversas sobre a produção do <i>outdoor</i> , projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’ FAC/GO-2018, com imagens da Tiririca dos Crioulos. Curadoria de imagens e produção local.
18 de dezembro	Definição da instalação do <i>outdoor</i> em outra cidade, uma vez que em Carnaubeira da Penha não foi possível. Curadoria de imagens para o <i>outdoor</i> . Reavaliação do cronograma que envolve a passagem da gerência das páginas do Facebook e do canal do YouTube, além da criação da página no Instagram.

Quadro 1 – Descrição das atividades *on-line* realizadas com as professoras, jovens e a mais velha, no segundo semestre de 2021. Fonte: Elaboração própria (2021).

Como se pode verificar, o processo de formação a partir do cronograma inicial não foi concluído. Tivemos uma outra demanda de interação com o projeto ‘Arqueologia da

ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO-2018, que nos direcionou para a realização de algumas reuniões e a produção de materiais com a intenção educativa de elaborar uma oficina oferecida para professoras/es universitários e de educação básica, além de curadorias de imagens para o 'Cine-oráculo encontro de arquivos' e um *outdoor*, assuntos que são aprofundados posteriormente.

Na I Mostra Interna Tiririca dos Crioulos trabalhamos com fotos antigas, de Plínio Madeira e Helena, Manoel Miguel e Isaura, Maria Gorda e família, tecendo as histórias que as participantes conhecem sobre as/os personagens, destacando as versões e ouvindo os silêncios. Quem foi Helena (FIGURA 47), Maria Gorda (FIGURA 48) e Isaura (FIGURA 50)? São perguntas importantes quando os relatos favorecem as lideranças masculinas na história da comunidade.

Também foram compartilhadas informações a respeito da retomada do Novenário de São Sebastião em 2018, que era realizado por Maria Gorda e que atualmente é realizado por Maria de Ginu e família (FIGURA 55). E houve uma fala de Patrícia sobre a visita de Manoel Miguel e Mãezinha (filha mais velha de Manoel Miguel e Isaura) ao sepultamento do Velho Xangô na Bahia, um dos principais orixás que trabalhou junto com Manoel Miguel na atualização do ritual de torégira. Para as mulheres e jovens, Isaura possui uma história relacionada à manutenção do Centro Espírita Preto Velha Canzuá do Velho Xangô, localizado no Casa Grande do Marinheiro; Isaura intencionava, segundo Alecksandra, assim como expressa Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), que houvesse a apropriação e o uso do espaço pela comunidade (FIGURA 53).

As experiências que cruzam as crenças relacionadas ao complexo ritual do torégira, trocadas a partir das imagens das antepassadas e antepassados da Tiririca dos Crioulos, possuem a intenção educativa de posicionar as mulheres tiririqueiras e colaboradora frente ao invisível da vida, apontando significados importantes para a comunidade na manutenção da etnicidade que envolve os Novenários, a realização de rituais póstumos relacionados aos orixás e antepassadas/os, assim como na manutenção do Centro Espírita.

Em diálogo com Andrade (2016), compreendo que as reuniões *on-line* favoreceram pedagogias onde os discursos e as práticas culturais foram colocados em discussão de forma crítica, criando condições para que as professoras, jovens e liderança pudessem exercer papéis políticos e éticos, envolvidos na tarefa de educar para a cidadania responsável e crítica.

Ainda sobre a I Mostra Interna Tiririca dos Crioulos, após a apresentação da jovem Maria Luiza, acerca dos artefatos culturais disponíveis no canal 'Do Buraco ao Mundo/Tiririca dos Crioulos' no YouTube, Alecksandra ressaltou, sobre a importância da gestão compartilhada de autoimagens, para as moradoras/es envolvidas/os no processo de mobilização social em torno da pesquisa; sua fala destacou a vontade de elas/es se verem e serem vistas/os.

“As pessoas estavam envolvidas com o coletivo, com o mesmo objetivo de chegar mais longe, a página do canal [‘Do Buraco ao Mundo/Tiririca dos Crioulos’, no YouTube] é importante porque divulga o que aconteceu com o trabalho [...], [que] respeitava todas as opiniões, juntou-se todo mundo pelo mesmo objetivo, e todas as opiniões que a gente ouvia durante o trabalho, a gente se ouvia, observava, e respeitava a opiniões de cada um. Essas fotos que foram feitas, quando as pessoas se viam naquela foto ficava com vontade de participar. Foi Chamado”.

Com o depoimento de Alecksandra compreendo que as autoimagens das/os moradoras/es da Tiririca dos Crioulos, produzidas por colaboradoras/es e moradoras/es da comunidade, apresentam formas de pertencimento e reconstrução da memória coletiva, expressando a vontade de reconhecimento da Tiririca dos Crioulos em suas formas de ser, saber, fazer e viver. Ao visualizar alguns artefatos culturais da exposição 'Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta', realizada em João Pessoa (PB), em Recife (PE) e na comunidade, Alecksandra relembrou como ocorreu a produção de desenhos com as crianças nas disciplinas de artes (FIGURAS 67 e 68).

“Essas fotos maravilhosas, eu lembro muito! A exposição em que lutamos pelo mesmo objetivo. Os desenhos feitos pelas crianças foi um momento em que eu estava como professora, essas imagens feitas pelas crianças na disciplina de Arte. Em cima dos desenhos eram trabalhadas as nascentes, as serras, por isso eu tenho muito carinho por essas imagens, pelo resultado que chegamos juntos. Até hoje quando eu chego na escola e eu vejo essas imagens eu tenho um carinho enorme”.

É possível verificar, a partir do depoimento, a relação com o território trabalhada pela professora Alecksandra com as crianças da escola por meio da produção artefatos culturais,

no caso, apresentando os desenhos (FIGURAS 67, 68). Alecksandra, que também foi coordenadora da ação 'Do buraco ao mundo', destaca o quanto o período da pesquisa colaborativa envolveu a comunidade em um único objetivo (FIGURAS 64, 65 e 66). Acredito que os artefatos culturais quilombolaindígenas trazidos para as reuniões atuaram como tecnologias culturais que estão implicadas na produção de significados que atuam na formação e regulação de identidades e desejos das participantes que com eles interagem, observando o que diz Andrade (2016).

Minha postura nas reuniões foi de oferecer um espaço de escuta para as professoras, jovens e lideranças tiririqueiras, onde foi necessário escutar os silêncios para criar condições para que as falas surgissem. Atentei para a divisão do espaço-tempo da mediação das reuniões, assim como para a construção de significados nas tomadas de decisões das tiririqueiras. Busquei tecer, com as observações das participantes, os significados destacados por elas a partir das relações com os artefatos culturais e da construção da memória coletiva, observando a institucionalização dos discursos e as curadorias colaborativas que surgiam espontaneamente desses apontamentos.

Foi assim que os artefatos culturais quilombolaindígenas da Tiririca dos Crioulos foram sendo selecionados para a criação do acervo digital constituído a partir das imagens trocadas pelas jovens e professoras no grupo de WhatsApp, assim como por aquelas que foram solicitadas nas reuniões.

Foi demandada a organização de um acervo para acesso aos materiais educativos e às imagens que foram produzidas no contexto da ação 'Do buraco ao mundo', bem como ao material produzido ao longo de dez anos de parceria, para que as/os professoras/es pudessem gerenciar suas aulas, pesquisas e outras atividades. Conforme soube posteriormente, de 13 participantes apenas quatro realizam gestão e compartilhamento de materiais pelo Google Drive. Na época da ação 'Do buraco ao mundo' ficou um HD, na escola, com os registros e os materiais produzidos, o qual foi danificado com o tempo e o uso.

Criamos o endereço de e-mail: tiriricaumquilomboindigena@gmail.com durante uma reunião, onde também foram definidos, coletivamente, o nome do e-mail, a pessoa responsável para a verificação de segurança e os materiais a serem inseridos no *drive* do e-mail para composição do acervo. A partir do compartilhamento de guias e telas na plataforma do Google Meet, os procedimentos foram realizados de forma conjunta com as participantes.

Também foram compartilhados os aplicativos do Google, alguns dos quais as professoras já utilizavam, mas não sabiam que são do Google.

Na tentativa de concentrar, em um só lugar, um material que as/os professoras/es possam acessar e interagir com maior facilidade, o acervo foi organizado por mim, considerando as condições materiais, a facilidade no trabalho com as imagens e a salvaguarda dos artefatos culturais que foram produzidos até o momento.

A proposta é que o acervo seja gerido pelas professoras e jovens. No entanto, a inclusão digital ocorre de forma lenta. Até o momento da escrita deste texto o acervo disposto no *drive* colaborou com a gestão de imagens que atravessam a tese e também na interação com o projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO-2018. Porém, havia pouca interação das professoras e jovens com o acervo do *drive*, o que, segundo elas, ocorria em função da sobrecarga de trabalho.

A partir do inventário dos artefatos culturais disponíveis no acervo do Google Drive, os quais compartilho a seguir, pode-se verificar a atuação da Tiririca dos Crioulos na produção de práticas e saberes que impactam na construção de nossas realidades:

- a) Livro 'Tiririca dos Crioulos: um quilombo indígena' (SÁ; SERRADELA; LÉO NETO, 2016);
- b) Dissertação 'Torégira: performance ritual em um quilombo-indígena' (SERRADELA, 2016);
- c) Vídeos da ação 'Do buraco ao mundo':
 - Divulgação da exposição;
 - D. Maria de Ginu (FIGURA 55);
 - Abertura da exposição em João Pessoa (PB);
- d) Fotos das pessoas antigas que carregam a narrativa fundacional da Tiririca dos Crioulos:
 - Plínio Madeira e Helena (FIGURA 47);
 - Manoel Miguel e Isaura (FIGURA 49);
 - Maria Gorda e Família (FIGURA 48);
- e) Mapa da ação 'Do buraco ao mundo' sobre a ocupação indígena e quilombola nos sertões de Pernambuco (FIGURA 5);
- f) Desenhos produzidos pelas crianças da escola para a exposição 'Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta':

- DEPA (FIGURA 68);
 - Olho D'Água Velho;
 - Mandacaru;
 - Mamão;
 - Museu do Futebol;
 - Roupa de Penitentes;
 - Terço;
 - Serra das Ovelhas;
 - Serra do Melado (FIGURA 67);
 - Benzeções;
 - Mapa;
- g) Pasta com registros da exposição 'Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta', realizada no Museu da Abolição, em Recife (PE), em 2017;
- h) Pasta com registros da exposição 'Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta', realizada no Estação Ciência, Cultura e Arte de João Pessoa, em João Pessoa (PB), em 2017;
- i) Pasta com uma curadoria de fotos do Terreiro do Mestre Bonito, produzidas em 2013, por Aia e Caju, expostas em alguns eventos de antropologia e na exposição 'Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta' (FIGURA 62);
- j) Pasta com as fotos dos objetos do Museu do Canzuá do Velho Xangô e Dioclésio Manoel do Nascimento (Roberto), diretor e idealizador do museu, produzidas pelas/os professoras/es em 2017 (FIGURA 57);
- k) Pastas com as fotos dos objetos do Museu do Futebol e Douglas Bandeira da Nascimento, diretor e idealizador do museu, organizada pelas professoras, em 2017 (FIGURA 58);
- l) Pastas com as fotos da pesquisa de campo realizada por mim na comunidade, em 2019 e em 2020:
- Fotos da Novena de Santana, julho de 2019 (FIGURA 61);
 - Fotos da Novena de São Sebastião, janeiro de 2020 (FIGURA 60);
- m) Pasta com a seleção de fotos e vídeos compartilhados com o projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO-2018;

- n) Pasta com o encarte do documento sonoro ‘Benditos Linhas de Torégira’, que possui 52 páginas, capa e contracapa;
- o) Pasta com as fotos das oficinas de 2012, de formação com as professoras e produção do relatório de delimitação territorial.

A importância de ter um acervo na internet foi ressaltada por Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), que expressou sonhar acordada, ao imaginar que as fotos das pessoas antigas são importantes: “porque não se tem as fotos das pessoas antigas que moraram na Tiririca dos Crioulos, estando no e-mail, as fotos, é uma forma de, no futuro, todos conhecerem seus antepassados”.

Tal preocupação possui relação com a garantia da permanência da memória coletiva como um projeto decolonial e a importância dos artefatos culturais quilombolaindígenas nesse processo. Ao criar um *drive* com o acervo da comunidade nos demos conta da data de nascimento de Manuel Miguel do Nascimento (FIGURA 49), nascido em 22 de agosto de 1922, e de seu centenário de seu nascimento, celebrado neste ano de 2022. A memória social foi reconstruída com a organização do acervo, ao permitir a visualização da história a partir dos artefatos culturais.

4.2 Pedagogias culturais na relação com o projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’

Simultaneamente à execução do cronograma de reuniões, no processo de formação com professoras/es e jovens da Tiririca dos Crioulos, logo que iniciamos a organização do acervo no Google Drive, fomos convidadas/os para participar da programação de oficinas promovidas pelo projeto ‘Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes’, financiado pelo Edital de Fomento das Artes Visuais do Fundo de Arte e Cultura de 2018, lançado pelo governo do Estado de Goiás. O projeto foi realizado com professoras/es da universidade e do ensino básico, outras/os educadoras/es, artistas interessadas/os nas trocas de saberes, na Educação do Campo, Indígena e Quilombola Diferenciada.

A proposta do projeto inicial era dar visibilidade ao fechamento das escolas do campo, ocorrido com maior intensidade a partir de 2016, na sua versão da ‘Arqueologia da Ignorância’. Situação que a Tiririca dos Crioulos experienciou em 2010, quando a prefeitura

de Carnaubeira da Penha fechou a escola quilombola, localizada no centro da comunidade, em função de a Tiririca ter declarado publicamente seu parentesco com o povo indígena Pankará, conforme partilhado no capítulo anterior. A situação foi amenizada com a transferência provisória da escola para a Casa Grande, prédio próprio construído por Mané Miguel e Isaura. Tal experiência foi relatada por Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) no terceiro capítulo.

Este acontecimento iniciou uma série de processos de institucionalização da Tiririca com o Estado e o povo Pankará, como, por exemplo, o processo de estadualização da escola em parceria com a Organização Escolar Especial Indígena Pankará (OEEIP). Além dos processos de regularizações fundiárias dos Territórios Pankará (T.I. Pankará) e da Área Remanescente de Quilombo da Tiririca (A.R.Q. Tiririca).

Voltando para a segunda versão do projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes', foram reconhecidas as escolas vivas, promovendo formações no segundo semestre de 2021, com Glicéria Tupinambá (BA), Mestre Joelson, do MST/BA, Mestre Nego Bispo (PI), Givânia da Silva, de Conceição das Crioulos (PE), Tiririca dos Crioulos (PE), e Pai Hélbio (GO). Todas/os as/os convidadas/os fazem parte de grupos indígenas, quilombolas e de terreiro, além de serem instruídas/os na tradição oral, algumas e alguns têm formação acadêmica.

Vale ressaltar o reconhecimento que expressa este convite para a Tiririca dos Crioulos, ao lado de outras lideranças e mestras/es que estão na programação e que possuem reconhecimento nacional e internacional. Além da capa e da contracapa, compartilho a seguir as páginas da programação de oficinas em que a Tiririca dos Crioulos foi citada (FIGURAS 40 a 43).

ARQUEOLOGIA DA
IGNORÂNCIA

VOCABULÁRIO PARA CATÁSTROFES



VARIETADES TRADICIONAIS DE BATATA-DOCE DO POVO TIKMU'UN_MAXAKALI:

YIYQEH - BATATA-DOCE AMARELA (DA CASCA BRANCA), XATÛN (NÛ XAX PONOK) - BATATA-DOCE LARANJA (DA CASCA BRANCA), XATÛN (NÛ XAX ÆTA) - BATATA-DOCE LARANJA (DA CASCA ROSA), XATÛN (NÛ XAX MUNIY) - BATATA-DOCE LARANJA (DA CASCA ESCURA), NÛM XEKA - BATATA-DOCE GRANDE, NÛM KUTIYNÄG - BATATA-DOCE PEQUENA (IGUAL AMENDOIM), PONOK - BATATA-DOCE BRANCA, KOTIN NÄG - BATATA-DOCE ONDULADA (IGUAL ABÓBORA), XUK NÍY ÆMIX - BATATA-DOCE DA CASCA PINTADINHA, IYIT XEKA - BATATA-DOCE LILÁS GRANDE, IYIT NÄG - BATATA-DOCE LILÁS PINTADINHA PEQUENA, POK YÛG - BATATA-DOCE DO BREJO, TA YIXUX - BATATA-DOCE AMARELA, ÆTA (XOKYÄM YIKOX) - BATATA-DOCE ROSA (BOCA DE LAGARTO), ÆTA XEKA - BATATA-DOCE ROSA GRANDE, XAX ÆTA - BATATA-DOCE DA CASCA VERMELHA, KÛMIY TOX - BATATA-DOCE COMPRIDA, MUNIY - BATATA-DOCE ROXA, TAYOH, TUP KUT NÄG, PANIXOX, PANIXOX NÄG, MÄNEMÛN, MIYAEH, ENTRE OUTRAS

Figura 40 – Capa da divulgação da programação de oficinas oferecidas pelo projeto ‘Arqueologia da ignorância – vocabulário para catástrofes’ FAC/GO 2018.

VOCABULÁRIO
PARA CATÁSTROFES

OUTRAS ESCOLAS

17/09: DAS ESCOLAS FECHADAS ÀS ESCOLAS BIOMAS

ESCUA DE MESTRE JOELSON - ASSENTAMENTO TERRA VISTA 16:00-18:00
AÇÃO-GRÁFIA DE PERGUNTAR: REGISTRAR UMA PERGUNTA PARA A EXPERIÊNCIA
ORÁCULAR QUE SE DESENHA AO LONGO DOS PRÓXIMOS ENCONTROS.

24/09: CONTRA ARQUIVOS

ESCUA DE GLICÉRIA TUPINAMBÁ 16:00-18:00
AÇÃO-GRÁFIA DE FRAGMENTAR: PARTÍCULA DE UMA IMAGEM COMO APROXIMAÇÃO,
DESCRIÇÃO, SONDAÇÃO DO DESCONHECIDO.

01/10: FUGA, ESCOLA E DRÁCULO

ESCUA DE MESTRE NEGO BISPO E GIVÂNIA MARIA DA SILVA 16:00-18:00
AÇÃO-GRÁFIA DE LEGENDAR: ESCRITA CURTA, GUIADA PELA POÉTICA DOS HAI KAIS,
PALAVRAS- TEXTOS QUE ACIONAM VELOCIDADE E PRECISÃO

08/10: PISEIRO NA ESCOLA

ESCUA DAS LIDERANÇAS E PROFESSORAS DA TIRIRICA DOS CRIULOS: UM QUILOMBO-
INDÍGENA 16:00-18:00
AÇÃO-GRÁFIA DE SATURAR: DESCRIÇÃO EXAUSTIVA, Densa SOBRE UMA ÚNICA IMAGEM.

22/10: LEITURAS DRÁCULARES

AÇÃO-GRÁFIA: PALAVRAS PARA COMPOR O VOCABULÁRIO PARA CATÁSTROFES 16:00-18:00

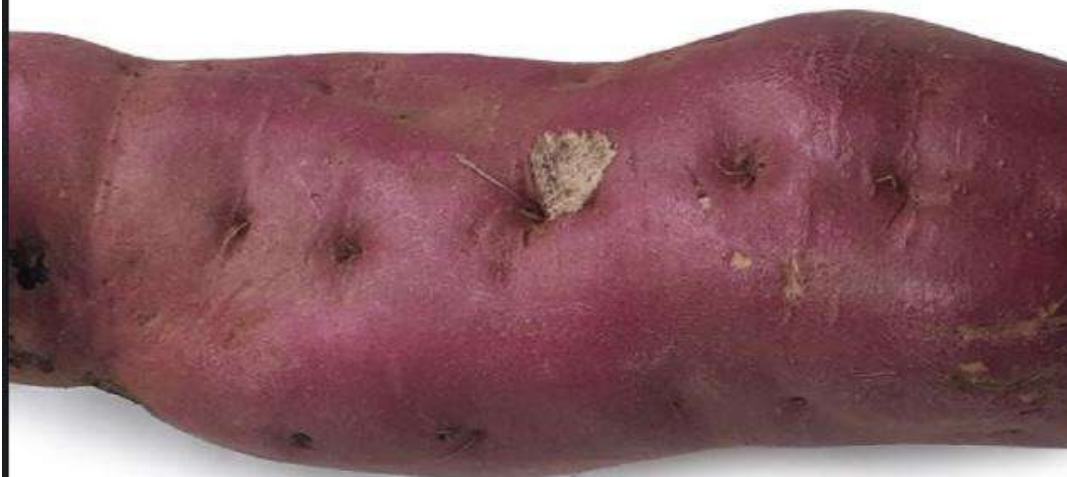


Figura 41 – Programação de oficinas oferecidas pelo projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO 2018, da qual a Tiririca dos Crioulos participou como mediadora de uma das oficinas.

VOCABULÁRIO
PARA CATÁSTROFES
BIOGRAFIAS

QUILOMBO TIRIRICA DOS CRIoulos:

Somos um coletivo intercultural, que atua a partir das demandas sociais da Tiririca dos Crioulos, um quilombo-indígena, localizado no sertão de Pernambuco. Somos quilombolas-indígenas da comunidade, em sua maioria professoras/es, jovens, lideranças e mais velhas/os, assim como, colaboradoras/es externas.

ATUAMOS nas políticas culturais para uma educação da Cultura Visual, por meio da elaboração de memórias, identidades e formação de professoras/es, buscando combater o racismo, sexismo e garantir os direitos da Tiririca dos Crioulos, outras comunidades e povos tradicionais. Realizamos a ação "Do Buraco ao Mundo" (entre 2014 e 2017), a qual possibilitou uma pesquisa colaborativa sobre as referências culturais locais, e a produção de obras como: o Livro "Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena" (2 ed., 2017), o Documento Sonoro "Tiririca dos Crioulos: Benditos, Linhas de Toré e Gira", a Exposição "Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na Luta", realizada em 2017, na Estação Ciência, Arte e Cultura, em João Pessoa/PB, no Museu da Abolição, em Recife/PE e atualmente se encontra na comunidade. Fomos contempladas com três prêmios nacionais por este trabalho. O Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, (IPHAN, 2015), o Prêmio de Boas Práticas e Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, (IPHAN, 2016), e o Prêmio FUNARTE de Arte/Educação, (em 2018). Em 2018, realizamos, o Evento "Arte/Educação Indígena e Quilombola", em que dialogamos com indígenas de diferentes etnias, na Faculdade de Artes Visuais, da Universidade Federal de Goiás (FAV/UFG). Em 2019, realizamos na Cidade de Goiás, o Encontro "Entre Quilombos" com o Quilombo Alto Santana, a Escola pluricultural Odé Kayodé, da Vila Esperança e o Instituto Federal de Goiás. Neste mesmo período, facilitamos uma oficina no III Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (III CIPIAL), realizado em Brasília, 2019.

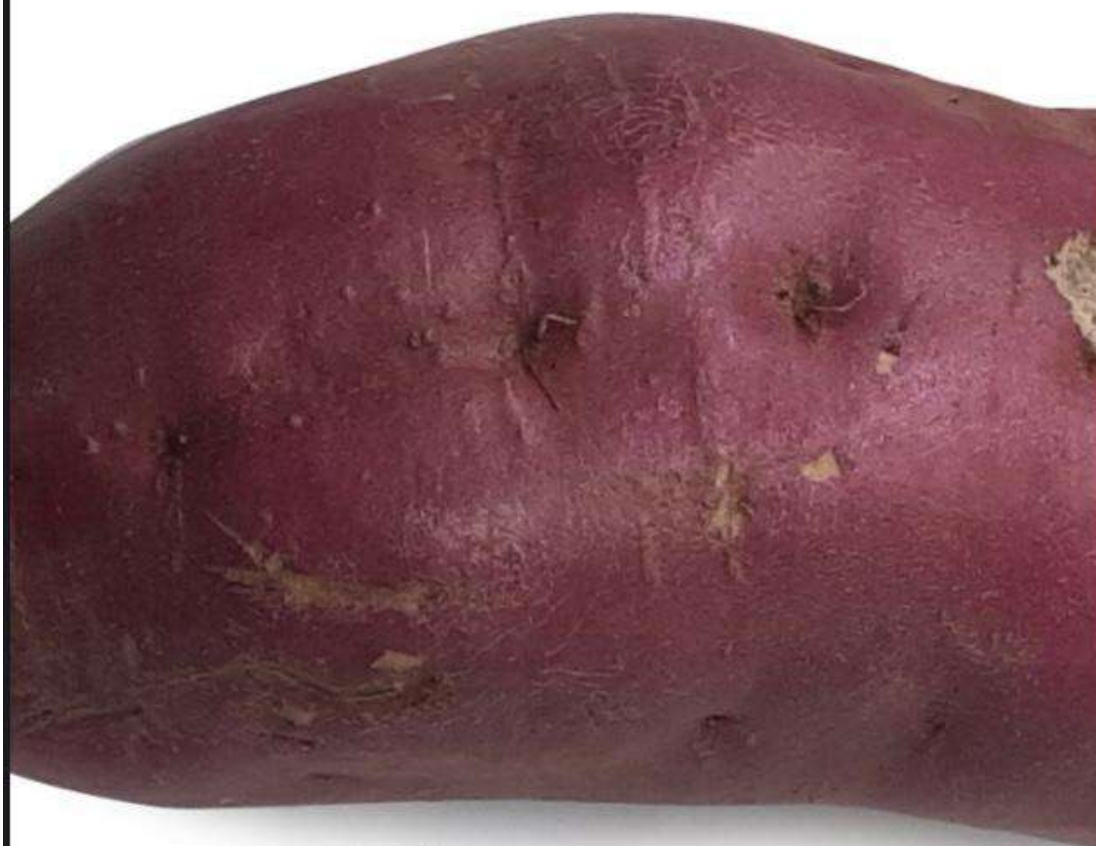
ATUALMENTE trabalhamos na formação de jovens e professoras para a inclusão digital, organização e gestão de acervos digitais da comunidade, cuja as ações constituem parte da pesquisa colaborativa de doutorado, realizada por Aia Oro Iara, no Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual (PPGACV- FAV/UFG).



Figura 42 – Apresentação da Tiririca dos Crioulos na programação de oficinas oferecidas pelo projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO 2018.

ARQUEOLOGIA DA
IGNORÂNCIA

VOCABULÁRIO PARA CATASTROFES



APRESENTAÇÃO



SECULT
Secretaria de Estado
de Cultura



Este projeto foi contemplado pelo Edital de Fomento das Artes
Visuais do Fundo de Arte e Cultura do Estado de Goiás 2018

Figura 43- Contracapa da programação de oficinas oferecidas pelo projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO 2018.

A participação no projeto ocorreu a partir da oferta de uma oficina, nominada ‘Piseiro na escola’. A partir do processo colaborativo que vínhamos realizando com as reuniões *on-line*, elaboramos um roteiro pedagógico para a oficina com a presença de todas as participantes jovens e professoras/es que demonstraram interesse em participar, além das lideranças, Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto) (FIGURA 54) e Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha). O roteiro pedagógico foi sugerido pelas professoras e jovens, inspirado na configuração do que se tornou a ‘Mostra Interna Tiririca dos Crioulos’ e em outras atividades que fizemos em nossas reuniões.

Os primeiros 30 minutos da oficina foram destinados para compartilhar o Bendito de Nossa Senhora do Caenga, que se encontra no documento sonoro ‘Benditos: Linhas de Toré e Gira’ e se refere a uma santa com este mesmo nome, encontrada no território da Tiririca dos Crioulos. A canção fala:

*Nossa Senhora do Caenga,
a teus pés, nós vem
pedir a vossa proteção,
ó mãe dos humilhados e esquecidos
do povo da Tiririca,
dai-nos sempre a sua mão.*

Também na parte inicial da oficina foram programadas as falas de Roberto e Verinha sobre a história da comunidade, a formação do quilombo indígena e para a exibição de algumas fotos antigas dos fundadores. Os outros 30 minutos foram destinados às professoras Aleksandra, Diene e Verinha para que compartilhassem a história do fechamento da escola local pelo município e o processo de estadualização da escola em articulação com a Organização Escolar Especial Indígena Pankará (OEEIP).

Os últimos 30 minutos da oficina, considerando também um tempo para discussões mais livre com as/os participantes, foram conduzidos pelas jovens a partir da apresentação do canal do YouTube, em que foram enfatizados os vídeos de divulgação da exposição ‘Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta’ e o Bendito de São João Batista, padroeiro da comunidade, que se encontra no documento sonoro ‘Tiririca dos Crioulos: Benditos dos Santos’, apresentados por Maria Luiza.

Também houve a apresentação de algumas partes do Livro ‘Tiririca dos Crioulos: um quilombo indígena’, realizada por Dayane. Para fechar a oficina levamos a sugestão da jovem

Maria Luiza, que se tornou algo inesperado, de encerrar com uma música de 'piseiro' para a realização de uma foto coletiva das/os presentes. Nas Figuras 44, 45 e 46 compartilho alguns *prints* realizados no momento final da oficina e também tirados de avaliações compartilhadas nos grupos de WhatsApp do projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes'.

A oficina teve 30 participações, sendo 15 representantes da Tiririca – as/os professoras/es, coordenadora da escola, jovens estudantes do Ensino Médio, duas lideranças mais velhas, eu e Caju; e 15 pessoas de fora da comunidade, entre professoras/es do ensino básico e de universidades e artistas. Ao avaliar a oficina a jovem Maria Luiza ressaltou o processo de superação e surpresa com a sua atuação.

Foi destaque na oficina a participação da juventude na manipulação de seus artefatos culturais e a escuta das/os professoras/es locais. A presença da comunidade – na sua interculturalidade entre professoras/es, jovens, mais velhas/os, colaboradores, além das questões geracionais – trouxe a percepção da educação escolar ampliada para o território, para outros espaços de ensino e aprendizagem que se somam enquanto pedagogias culturais.

A educação escolar é a comunidade, em todas as suas atividades que atravessam diferentes itinerários formativos, pessoas sábias, relações interculturais críticas, materiais e imateriais, realizadas dentro e fora da Tiririca dos Crioulos. Também podem ser percebidas as pedagogias decoloniais, nas formas de aprender e ensinar que emergem da superação de problemas sociais concretos, como a compreensão das identidades quilombolaindígenas por meio da arte e da cultura visual para ocupar a cena pública.

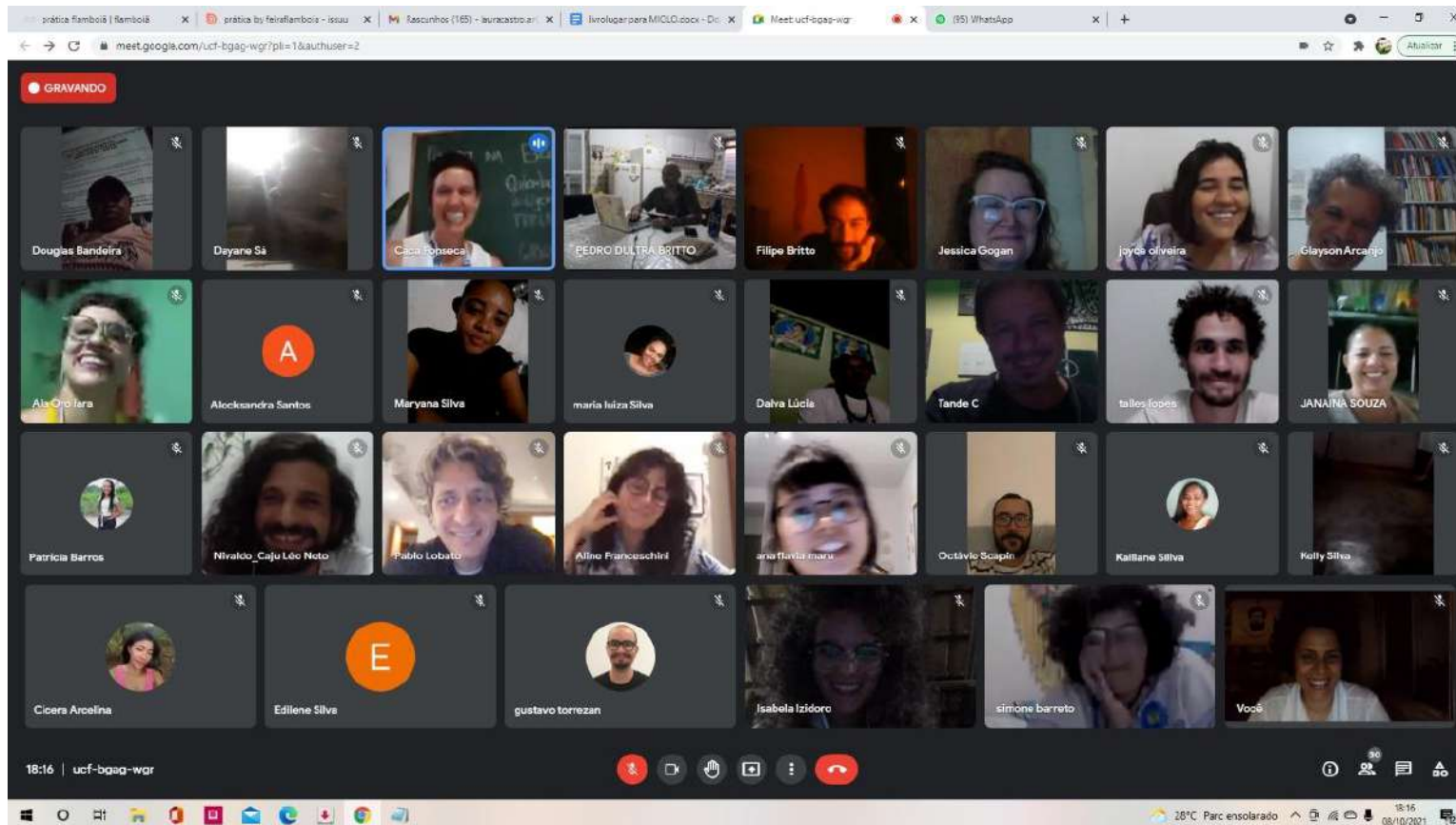


Figura 44 – *Print* do final da oficina 'Piseiro na escola', realizada na programação do projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO 2018.

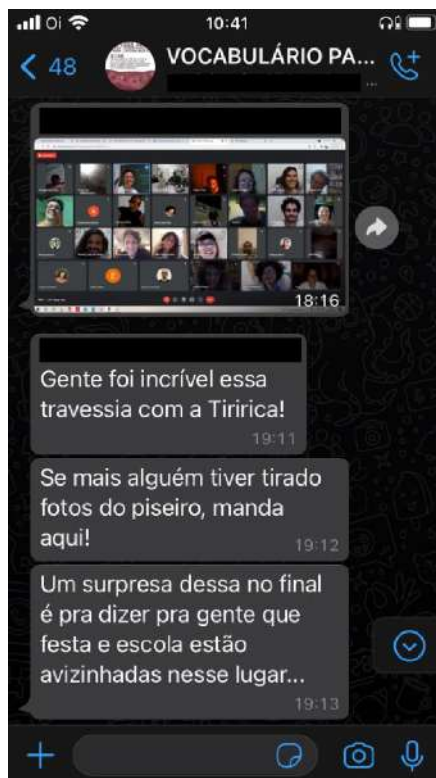


Figura 45: *Print* da avaliação da oficina 'Piseiro na escola', partilhada no grupo de WhatsApp do projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO 2018.

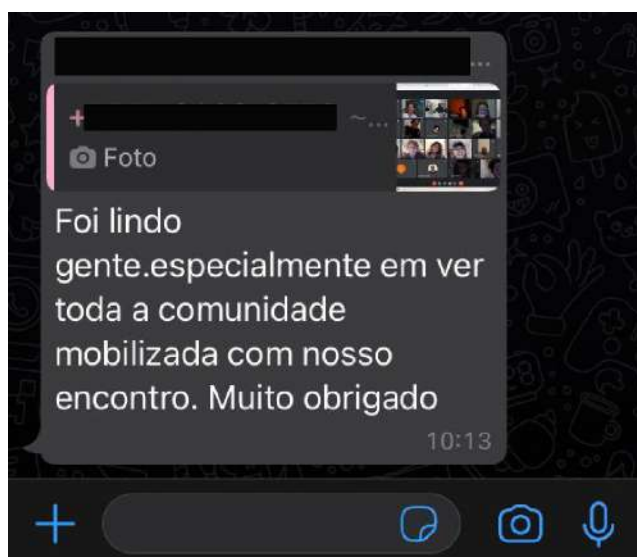


Figura 46 – *Print* da avaliação da oficina 'Piseiro na escola', partilhada no grupo de WhatsApp do projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO 2018.

A nossa participação, como coletivo intercultural da Tiririca dos Crioulos no projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes', ocorreu também por meio de uma curadoria de imagens do nosso acervo para realizar o que foi chamado de 'Cine-Oráculo' – uma exibição do encontro entre os arquivos da Tiririca dos Crioulos com os arquivos das

oficinas do ‘Vocabulário para catástrofes’. Segundo uma das coordenadoras da proposta, o Cine-Oráculo é:

“[...] uma experiência de comunicação entre arquivos, entre escolas do campo vivas e escolas fechadas. Uma peregrinação para a escuta da maestria e do ativismo de Joelson Ferreira, Glicélia Tupinambá, Nêgo Bispo, Givânia Maria Silva, Coletivo Intercultural Tiririca dos Crioulos e Élbio de Brito Silva”.

Ao explicar a importância e o poder das imagens como guia no ‘encontro do arquivo como oráculo’, assim como seu funcionamento, a profa. Dra. Carolina Fonseca, conhecida como Caca, do curso de Licenciatura em Artes Visuais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), orientou o grupo ‘Vocabulário para catástrofes’ pelo WhatsApp:

“Uma imagem guia do nosso processo é o ‘arquivo como oráculo’ que ganha corpo em muitas aberturas dos nossos encontros, sobretudo na transmissão dos vídeos compartilhados no início da oficina.

Os vídeos são edições instantâneas, randômicas e automatizadas por um dispositivo de edição, executados a partir de um programa de combinação de variáveis de tempo, de duração e de intervalo, criado por Filipe Britto, artista envolvido no processo desde 2016. Um conjunto de imagens dos arquivos dos mestres e mestras das oficinas e das expedições pelas escolas fechadas são lançados dentro desse dispositivo e ele faz girar, cortar, sobrepor, entremear, ritmar, atravessar as imagens oriundas desses dois acervos. A edição acontece apenas no tempo presente, não há registro e nem um formato final desse processo de combinação de imagens, ela só acontece enquanto assistimos.

A experiência para nós, lampeja sentidos do oráculo como mítica que nos arremessa num devir de símbolos, guianças e forças a nos dar caminho, passagem e comunicação entre mundos”.

Por meio da interação dos nossos arquivos com o ‘Cine-oráculo: encontro de arquivos’ e com o referido projeto, compreende-se as imagens como possibilidade para elaborar o passado e projetar o futuro, reconhecendo o papel pedagógico deste artefato cultural, assim como Andrade (2016), que reflete sobre o papel pedagógico. Para ela este artefato cultural é [...] como um instrumento através do qual as pessoas se localizam, analisam seus ambientes e formulam planos futuros. O oráculo também é uma estratégia de obter orientações e conhecimentos a partir de práticas adquiridas na relação entre o invisível e o

visível da vida, de realizar transgressões de algumas dificuldades por meio dos ensimamentos que surgem da interpretação de imagens. O programa de edição utilizado para o 'Cine-Oráculo' foi desenvolvido por Filipe Britto, remetendo à uma experiência onírica. Tal programa é comandado por diferentes algoritmos (textos e comandos) elaborados por Filipe, que são expostos de forma aleatória pelo programa, o qual gerencia, por meio de diferentes camadas e ações, o repertório de imagens de forma variada.

A partir do 'encontro do arquivo como oráculo', as nossas imagens, fotos, vídeos e desenhos ganharam outros contornos, formatos, sobreposições e transparências, junto com outras experiências de escolas do campo vivas e fechadas. Remetendo-nos a outras formas de perceber as imagens, os acontecimentos, o tempo do nosso trabalho, o tempo de construção de uma memória crítica da Tiririca dos Crioulos, um resultado breve, do processo de formação com as professoras e jovens, algo que animou a organização social das tiririqueiras.

O 'Cine-Oráculo' ocorreu em formato virtual em duas ocasiões: uma noite antes e 30 minutos antes da oficina 'Piseiro na escola'. Ocorreu também em formato presencial na cidade de Goiânia (GO), em sessões com números reduzidos de participantes no Sertão-Negro, que consiste em "[...] um território de criação regido por forças ancestrais, cuidado por Dalton Paula e Ceiza Ferreira. Abrigado em uma floresta de cerrado, águas profundas, atelier, escola e cine-clubes", conforme informações compartilhadas na divulgação do evento pelo projeto.

Houve sessão também ao lado da pista de skate na Vila Itatiaia, bairro próximo ao Campus Samambaia da Universidade Federal de Goiás (UFG), em parceria com a Esperança Sobre Rodas, que consiste em "[...] um projeto social e cultural feito em um *motorhome*, gestado por Fabrício Rosa e Bruno Revolta. Circula entre cidades e vilarejos com a proposta de integrar arte, cultura e direitos humanos", de acordo com informações compartilhadas na divulgação do evento pelo projeto.

A curadoria de imagens da Tiririca que foram compartilhadas no cine-oráculo foi definida pelas/os professoras/es, jovens e por mim, em nossas reuniões *on-line* e na organização do acervo no Google Drive. Foram incluídas as imagens do cotidiano que foram compartilhadas pelas jovens e professoras no grupo de WhatsApp da ação 'Do buraco ao mundo'; tais como: registros das reuniões e das exposições, desenhos feitos pelas crianças, o momento que as/os mais velhas/os conheceram o mar quando ocorreu a exposição em João

Pessoa (PB), além de imagens das reuniões presenciais realizadas na pesquisa de campo em julho de 2019 e em janeiro de 2020.

Primeiramente as imagens foram listadas na reunião, conforme as participantes elencaram a sua importância; posteriormente foram organizadas por mim, em uma pasta no acervo do Google Drive e, finalmente, visualizadas pelo coletivo antes de sua publicação. Também houve um cine-oráculo vinculado à defesa da tese²⁰, como parte de uma programação cultural que envolveu não apenas a defesa pública no Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual (PPGACV/FAV/UFG), como também a defesa no Quilombo, para a comunidade e suas aliadas e aliados. Tais espaços de aprendizagens se complementam e possuem intenções educativas diferenciadas, a exemplo da defesa no Quilombo, que funcionou como um espaço de devolutiva para a comunidade, com ênfase nos problemas que foram apontados pelas tiririqueiras e um processo de tradução dos conceitos relacionando as experiências da Tiririca dos Crioulos.

A última etapa de nossa participação no projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' foi realizar mais uma curadoria de imagens do nosso acervo para a produção de uma arte a ser projetada em grandes centros urbanos, em parceria com o projeto 'Projetemos'²¹, assim como para ser divulgada em formato de *outdoor*, a ser instalado nos municípios próximos à comunidade.

A proposta de produção de um *outdoor* foi acatada com entusiasmo pelas professoras e jovens da Tiririca dos Crioulos devido à negação da presença quilombola pela gestão municipal de Carnaubeira da Penha. Situação que ocorreu recentemente em um evento público, no qual o prefeito enalteceu apenas a presença indígena do município; o fato foi relatado por Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha) no grupo de WhatsApp.

Conforme apresentado no primeiro e no segundo capítulos, a omissão da presença étnica na região foi uma estratégia histórica para deslegitimação dos direitos sociais. Além disso, é preciso ressaltar que parte dos recursos destinado às comunidades quilombolas ocorrem por meio do município, desta forma, se a gestão municipal não reconhece a presença quilombola, ela também não destina os recursos que são de direito, não apenas da Tiririca dos Crioulos, mas também de outros quilombos da região.

²⁰ Agradecemos em nome de Filipe Britto e Carolina Fonseca a parceria com as oficinas do projeto "Arqueologia da Ignorância: vocabulário para catástrofes", na realização do 'cine-oráculo' vinculado à defesa da tese.

²¹ Projetemos é uma rede nacional de projetionistas livres.

Ao refletir acerca de como as participantes acreditam que seria a instalação de um *outdoor* em Carnaubeira da Penha; qual seria a sensação e o impacto social, bem como o que representaria para elas, Alecksandra ressaltou a importância de “mostrar um pouco através das imagens que a gente existe!” E também sobre a importância de se mostrar através da luta e das imagens:

“Porque a luta dos povos indígenas, negros e quilombolas, uma coisa é dizer que eu sou e não ser uma pessoa de luta, que a gente possa mostrar quem a gente é através da nossa luta e nossas imagens”.

A fala de Alecksandra expressa a associação das identidades à necessidade de engajamento político, mostrar-se através das imagens como um engajamento político que cria contravisualidades, reivindicando autonomia da autoridade e do poder instituído, em formas alternativas de ser, estar, fazer e viver no mundo que merecem ser vistas. Ao ressaltar apenas a questão positiva da visibilidade, como se ter o espaço fosse garantir o reconhecimento, resalto ser importante avaliar, com as professoras/es, jovens e liderança da comunidade, o impacto social que pode causar a instalação do *outdoor* nos municípios próximos da Tiririca dos Crioulos. Conforme compartilhado nos capítulos primeiro e segundo, os municípios de Carnaubeira da Penha e Floresta, que foram elencados como possibilidades para a instalação do *outdoor*, são lugares onde se cruzam trajetórias inimigas dos grupos étnicos da região – como as grandes famílias proprietárias de fazendas que historicamente disputaram poder na tomada dos territórios tradicionais.

Um exemplo de como a visibilidade pode se tornar perigosa, conforme trabalhado por Mirzoeff (2016), são os efeitos da participação e da visibilidade das mulheres indígenas na Conferência Mundial do Clima (COP26), realizada no segundo semestre de 2021, quando foram registrados casos de violência contra as lideranças. Além disso, também ocorreu a violência do uso massivo das imagens das mulheres indígenas do Brasil como marca do evento e, ao mesmo tempo, limitando e negando a participação das mesmas nas tomadas de decisões.

Com a possibilidade de elaboração das imagens para o *outdoor*, realizamos uma curadoria com as fotos das pessoas fundadoras da comunidade (FIGURAS 47 a 50), das lideranças (FIGURAS 53 e 54), daquelas que possuem reconhecimento sobre conhecimentos (FIGURAS 51 a 56), bem como imagens do complexo ritual do torégira (FIGURAS 51 a 67), que

envolve os novenários, o toré, a gira e os terreiros. E ainda: fotos das crianças em 2012 (FIGURA 63), que atualmente são jovens e estão concluindo o ensino médio; os desenhos produzidos pelas crianças nas aulas da escola, como demanda da pesquisa das/es professoras/es no contexto da ação 'Do buraco ao mundo' (2014-2017) (FIGURAS 64, 65, 66).

Ao refletir sobre os perigos da visibilidade da comunidade na região por meio do *outdoor*, apenas uma foto, que mostra o Canzuá do Velho Xangô, com imagens das entidades da umbanda, foi avaliada como sendo uma possibilidade de não criar uma narrativa consensual com a população regional envolvente (FIGURA 57). A ocultação da imagem visa resguardar a comunidade em suas práticas religiosas e revela um contexto de racismo religioso na região. Compartilho as imagens selecionadas (FIGURAS 47 a 68).



Figura 47 – Helena e Plínio Madeira, um dos fundadores da Tiririca dos Crioulos. Acervo de Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto), autoria desconhecida. Tiririca dos Crioulos.



Figura 48 – Maria Gorda e família, importante liderança na articulação com as crianças para a feitura de um barreiro que ainda hoje abastece a comunidade. Acervo de Mãezinha. Autoria desconhecida. Tiririca dos Crioulos.



Figura 49 – Manoel Miguel do Nascimento, importante liderança indígena Pankará que colaborou com a elaboração da condição indígena e atualização do torégira da Tiririca dos Crioulos. Acervo da família. Autoria desconhecida. Tiririca dos Crioulos.



Figura 50 – Isaura, mãe de importantes liderança da comunidade, companheira de Manoel Miguel, foi uma liderança ritual e comunitária que colaborou com a conservação do Centro Espírita. Acervo da família.

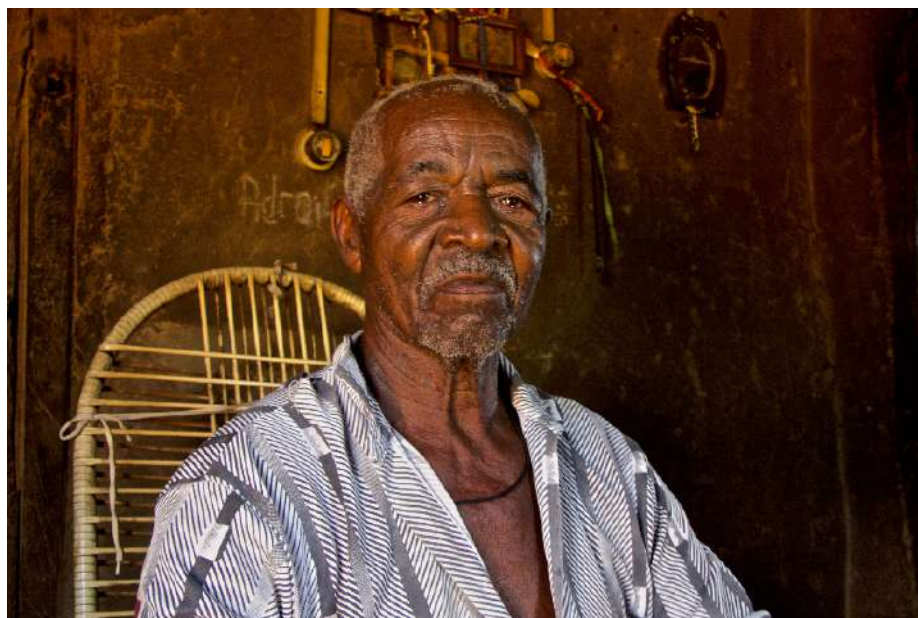


Figura 51 – João Manoel Barbosa, conhecido como Zé de Brígida, é um ancião importante por sua história de vida, que mostra, na compreensão da comunidade, os processos de resistência de seu povo. Nasceu em 1932 na Serra do Arapuá, Aldeia Oiti. Contam que ele se casou com Sergia da Tiririca dos Crioulos porque possuía uma burra que tinha boa aparência e isso representava boa condição financeira. Ele é benzedor, reza de quebranto e outros males. Foto de Carmelo Fioraso, no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’. Tiririca dos Crioulos.



Figura 52 – Maria Raimunda da Conceição, conhecida como Maria de Anísio, é a mulher mais velha da comunidade considerada uma mulher batalhadora que as professoras admiram. Foto de minha autoria realizada em 2012. Tiririca dos Crioulos.



Figura 53- Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), liderança ligada a educação escolar, atualmente aposentada. Foi professora das professoras atuais. Atuou na Educação Escolar local de 1994 a 2018. A casa ao fundo é a Casa Grande do Marinheiro, local de seu nascimento e de grande sociabilidade. Foto de minha autoria, realizada em 2012. Tiririca dos Crioulos.



Figura 54 - Dioclécio Manoel do Nascimento (Roberto), coordenador do território e liderança ritual. Um dos filhos que acompanhou Manoel Miguel do Nascimento em suas atuações como liderança política e ritual. Uma das pessoas mais influentes nas tomadas de decisões da Tiririca dos Crioulos, que devido ao glaucoma, vive atualmente um processo de perda de visão. Foto de minha autoria, realizada em 2012. Tiririca dos Crioulos.

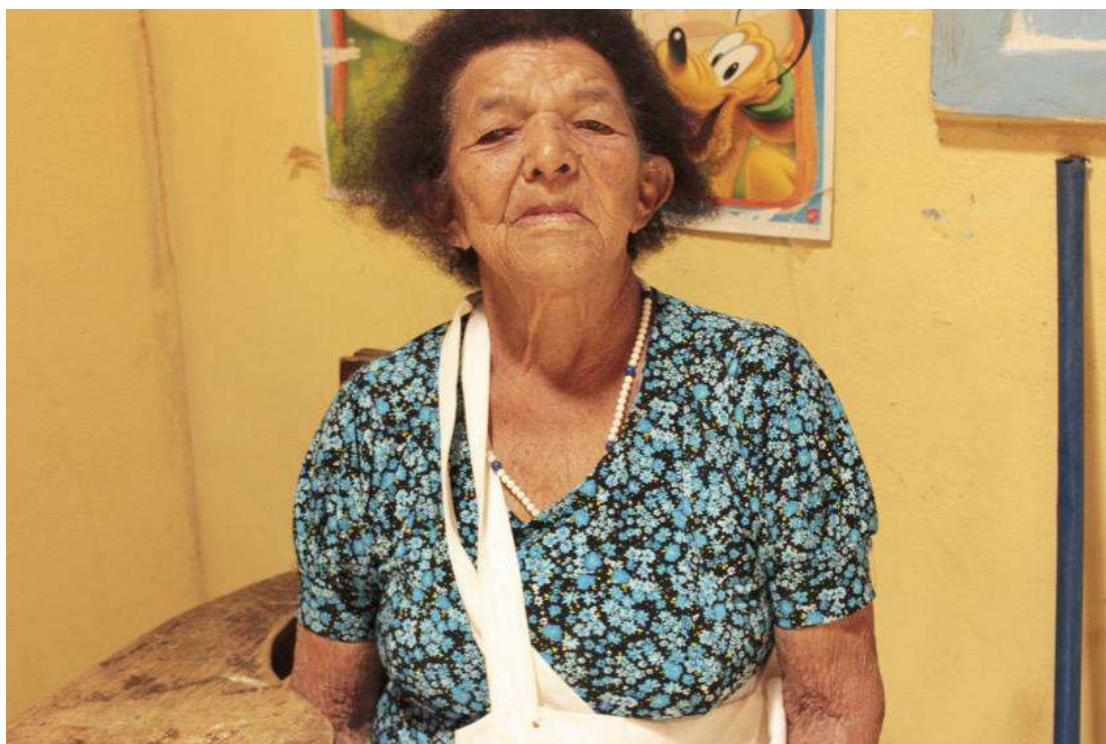


Figura 55 – Maria Virgilina da Conceição, conhecida como Maria de Ginu, nascida em 1934 na Tiririca dos Crioulos, teve cinco maridos e cinco filhos, que aprendeu a benzer com 13 anos. É parteira, foi responsável pelo Novenário de São João e atualmente é responsável pelo Novenário de São Sebastião com sua neta Aleksandra e suas bisnetas. Foto de Lara Erendira Andrade, 2015. Tiririca dos Crioulos.

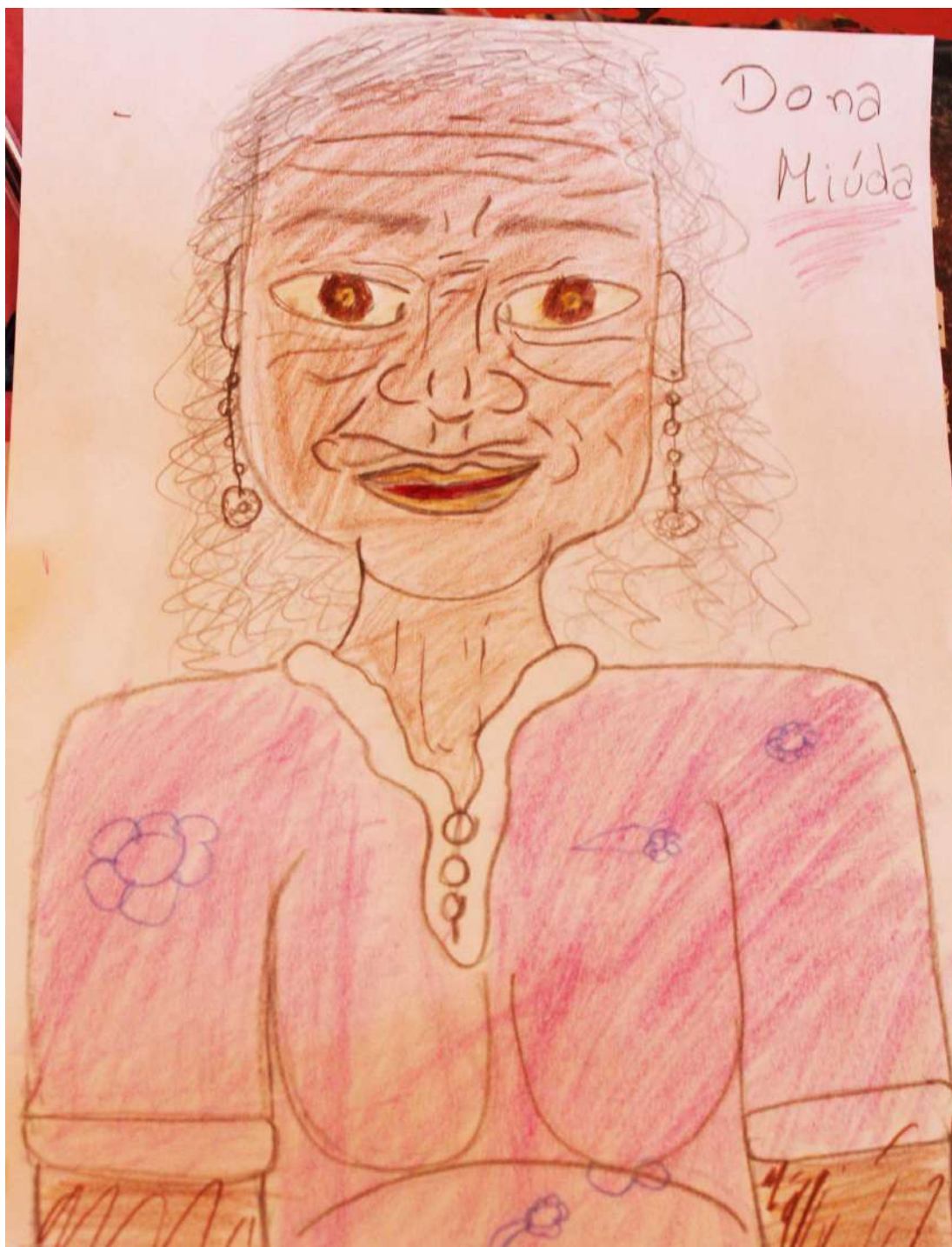


Figura 56 - Desenho de Francisca Maria da Conceição, conhecida como Miúda, realizado por Andressa, jovem de 13 anos, filha de Alecksandra, durante a pesquisa de campo de janeiro de 2020, na Casa Grande, Tiririca dos Crioulos, em atividade de elaboração de desenhos das mais velhas/os que foram citadas/os na reunião como referência das professoras/es. No desenho de Andressa, ela escreve “Dona Miúda” e a representa com um vestido de manga da cor rosa estampado com flores, que possui uma gola de cor branca com três botões, possui um brinco de pedras penduradas e a face com expressões de idade levemente sorridente. Miúda é contramestra ritual, agricultora e puxadeira do Novenário de Santana.



Figura 57 - Canzuá do Velho Xangô, espaço ritual que também é o Museu comunitário que está localizado no Centro Espírita Preto Velho Canzuá do Velho Xangô, espaço zelado por Dioclésio Manoel do Nascimento (Roberto). Autorretrato da equipe de pesquisa da ação 'Do buraco ao mundo', realizada em 2017 a partir da pesquisa dos objetos do museu. Esta foto foi ocultada da curadoria para a arte de outdoor em função de tornar visível a religiosidade da umbanda realizada por algumas pessoas da comunidade.



Figura 58 - Museu do Futebol Douglas Bandeira do Nascimento, localizado na Aldeia Riacho do Olho D'Água, foi fundado por Douglas, que é filho de Dioclésio Manoel do Nascimento (Roberto) e neto de Manoel Miguel do Nascimento, professor de artes do Núcleo 6 da Organização Escolar Especial Indígena Pankará. O museu foi inaugurado em 1998, com as premiações do Time de Futebol Bandeirantes Futebol Clube, time da Tiririca dos Crioulos, e possui peças vinculadas à construção das identidades 'quilomboindígenas'. Foto de Carmelo Fioraso, no contexto da ação "Do Buraco ao Mundo".



Figura 59 - Imagem de São João Batista, padroeiro da comunidade, que se encontra na Igreja de São João Batista e possui cerca de 200 anos. Foi zelada pelo irmão de Helena e quando a capela que a guarda caiu, antes da construção da atual Igreja, foi guardada na casa de Maria de Ginu. Foto de Lara Erendira Andrade, no contexto da ação 'Do buraco ao mundo', 2015. Tiririca dos Crioulos.



Figura 60 - Cenas do novenário de São Sebastião, realizado em janeiro de 2020 na casa de D. Maria de Ginu. Este novenário era realizado por Maria Gorda e que desde de 2018, vem sendo retomado pela comunidade, destacando a presença das jovens tiririqueiras na condução da novena. Foto de minha autoria. Tiririca dos Crioulos.



Figura 61 - Imagem do altar de Nossa Senhora Santana, durante no Novenário realizado em julho de 2019. Foto de minha autoria. Tiririca dos Crioulos.



Figura 62 - Visita ao Terreiro do Mestre Bonito, realizada em 2013, para a nomeação de lideranças infantis. Este terreiro é importante para a construção da memória coletiva, que envolve ocupação e relação territorial, na construção de conhecimentos que envolvem o torégira e os trabalhos dirigidos por Manoel Miguel do Nascimento e seu irmão Antônio Miguel do Nascimento, de 1940 a 1980. Foto de Caju (Nivaldo Aureliano Léo Neto). Tiririca dos Crioulos.



Figura 63 - Foto das crianças da escola Manoel Miguel do Nascimento, realizada em 2013, quando fui pedir autorização da Associação Remanescentes do Quilombo Tiririca (AREQTI) para a realização da pesquisa de mestrado e ação 'Do buraco ao mundo'. Atualmente essas crianças são jovens de 16 a 21 anos. Esta foto representa para mim a relação de uma década com a Tiririca dos Crioulos, que me permitiu acompanhar o crescimento dessas crianças. Foto de minha autoria. Tiririca dos Crioulos.



Figura 64 - Foto realizada no contexto da ação 'Do buraco ao mundo', após um final de semana de reuniões para a elaboração do Documento Sonoro 'Tiririca dos Crioulos: Benditos dos santos e Linhas de Toré e Gira'. Revela a interculturalidade da composição da equipe envolvendo crianças, jovens, professoras/es, lideranças, mais velhas/os e colaboradoras/es da comunidade. Autorretrato, 2015. Tiririca dos Crioulos.



Figura 65 – Exposição de objetos escolhidos para a Exposição ‘Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta’, montada na Escola Manoel Miguel do Nascimento, para a troca de saberes sobre os objetos. Foto de Carmelo Fioraso, no contexto da ação ‘Do buraco ao mundo’. 2017. Tiririca dos Crioulos.



Figura 66 – Atividade da ação ‘Do buraco ao mundo’ mediada por Alexandre Gomes, com Dioclésio Manoel do Nascimento (Roberto), jovens e crianças da comunidade, na Escola Manoel Miguel do Nascimento, que favoreceu processo de mediação sobre os objetos e histórias de vida. Foto de Carmelo Fioraso 2017, Tiririca dos Crioulos.



Figura 67 - Desenho da Serra do Melado, onde se localiza o Terreiro do Mestre Bonito e onde nasceu Maria de Gíneu, realizado por crianças da escola Manoel Miguel do Nascimento, a partir das pesquisas desenvolvidas pelas professoras/es no contexto da ação 'Do buraco ao mundo' (2014-2017). O desenho fez parte da exposição 'Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta', realizada em João Pessoa/PB, Recife/PE e na comunidade em 2017.



Figura 68 - Desenho de um importante poço artesiano, chamado carinhosamente por DEPA, que significa Departamento Estadual de Poços Açudagem. Foi construído em 1970, por meio das articulações estabelecidas por Manoel Miguel do Nascimento. Desenho produzido pelas crianças da escola a partir da pesquisa desenvolvida pelas professoras/es no contexto da ação 'Do buraco ao mundo' (2014-2017). O desenho fez parte da exposição 'Tiririca dos Crioulos: pessoas fortes na luta', realizada em João Pessoa/PB, Recife/PE e na comunidade em 2017.

4.3 Pedagogias culturais, decoloniais e epistemologias quilombolaindígenas no regime de visibilidades da Tiririca dos Crioulos

Conforme trabalhado, as ações pedagógicas empreendidas para a gestão compartilhada de autoimagens e memórias quilomboindígenas da Tiririca dos Crioulos envolveram diferentes artefatos culturais e pedagogias culturais.

Ao refletir sobre as formações com professoras/es, jovens e lideranças da Tiririca, assim como a interação com o citado projeto, percebo algumas intenções educativas e caminhos inventados, alternativos ao caráter monocultural e ocidentalizante. Destaco a criação de espaços para a autorrepresentação de mulheres e jovens negras, indígenas, quilombolas e não-brancas. Também, a perspectiva intercultural crítica que envolveu os encontros, onde desenvolvemos algumas reflexões sobre as experiências de luta da Tiririca dos Crioulos entre diferentes gerações.

Tais processos reflexivos sobre as pedagogias de luta colaboram com a produção de uma memória crítica sobre a Tiririca dos Crioulos e os grupos étnicos da região, que enfrentam, conforme apontado nos capítulos anteriores, a discriminação racial e processos de silenciamento. Os processos de coautorias que envolveram as decisões dentro das ações pedagógicas e artísticas, definidas por meio do diálogo entre a coletividade, também são um caminho alternativo para o caráter monocultural e ocidentalizante.

Destaco, entre as experiências, a formação que ocorreu a partir do cruzamento entre as formas de aprender e ensinar arte, que foram realizadas em diferentes espaços das pedagogias culturais a partir do engajamento na produção cultural do cotidiano e dos agenciamentos simbólicos. Essas formas de aprender-ensinar atravessam a educação escolar a partir da gestão do regime de visibilidade, que torna visível a identidade étnica para a comunidade. Aquelas que envolvem os novenários de santas e santos católicos (e outros rituais locais), que tramam diversas experiências de arte/educação e cuidado envolvendo diferentes gerações e fluxos materiais. As práticas que permeiam o movimento social, no processo de interação com a sociedade mais ampla, que visam a melhoria das condições de vida da comunidade a partir da negociação das imagens da diferença e da visibilidade da Tiririca dos Crioulos na cena pública.

Ao reconhecer a importância dessas práticas, que possibilitam trânsitos entres domínios de saberes, tais experiências se tornam um solo fértil para o surgimento de novas

epistemologias quilombolaindígenas da Tiririca dos Crioulos. Fluem por esses trânsitos, entre domínios de saberes, como águas moventes que nutrem o solo duro e seco do eurocentrismo, as mulheres tiririqueiras, que proporcionam aprendizagens em relação a si, aos outros e ao mundo.

Ao considerar o desenvolvimento das relações pedagógicas que surgiram de relações interculturais críticas, as interações artísticas e educativas colaboram com as práticas e a teorização sobre a diferença. Destaco os artefatos culturais ‘quilomboindígenas’ que produzem saberes e práticas voltadas para o combate à discriminação racial, de gênero e das relações baseadas na ‘democracia racial’ – como a oficina ‘Piseiro na escola’; o acervo disponibilizado no Google Drive do e-mail tiriricaumquilomboindigena@gmail.com; a curadoria de imagens para ocupar a cena pública; as colagens digitais ao longo da tese; a narrativa visual sobre o Novenário de Santana.

Ao refletir sobre o empreendimento de imagens e outros artefatos culturais na construção de visualidades e contravisualidades por meio do regime de visibilidade quilombolaindígena, reflito sobre algumas estratégias, práticas e metodologias das mulheres da comunidade em suas pedagogias tiririqueiras e crioulas.

A criação de relações interculturais pode ser considerada uma estratégia de sobrevivência e de produção de conhecimento desenvolvida pela comunidade há dois séculos, a contar das relações estabelecidas entre negros e indígenas que fundaram e se atualizam na Tiririca dos Crioulos. Além disso, ao considerar as intenções educativas que envolveram os critérios de seleção na curadoria das imagens, as pedagogias culturais ocorreram com a intenção de subverter as relações de opressão, das/os professoras/es, jovens e lideranças, expressando a estratégia da ocultação de identidades para a criação de consenso entre diferentes atores sociais. Conforme apontado, esta prática foi desenvolvida pelos grupos étnicos da região ao longo do século XIX como uma forma de resistência ao genocídio.

Portanto, dentro do regime de visibilidade da Tiririca dos Crioulos, certas imagens se tornam visíveis apenas para o contexto local, principalmente aquelas relacionadas ao complexo ritual que envolvem as referências da religiosidade afro-brasileira, permitindo uma maior compressão sobre a passagem entre a visibilidade e a invisibilidade, assim como práticas e estudos da Cultura Visual que envolvem o invisível da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Tiririca dos Crioulos se enquadra nos sertões de Itaparica, na etnologia indígena do Nordeste, especialmente em relação aos atuais indígenas autodenominados Pankará e Atikum. As trajetórias fundantes da etnicidade da Tiririca dos Crioulos estão associadas aos primeiros moradores da comunidade, que são destacados pelos casamentos entre indígenas e negros.

A comunidade vem elaborando suas relações identitárias com base nas relações interculturais estabelecidas com a vizinhança do entorno desde o final do século XIX, o que possibilitou, ao longo do século XX, o fortalecimento das redes rituais relacionadas com o torégira, envolvendo indígenas da região do sertão do São Francisco.

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988 a Tiririca dos Crioulos também se articulou com as comunidades negras rurais, inicialmente como organização de trabalhadoras/es rurais, que depois se transformou em organização quilombola. A partir do acesso às políticas territoriais e patrimoniais, em 2012 a Tiririca dos Crioulos se aliou a colaboradoras/es externas/os vinculadas/os a universidades na realização da ação 'Do buraco ao mundo' (2014-2017), a qual possibilitou inserir a comunidade em uma escala maior de reconhecimento em nível nacional. Relações conflituosas com a Saúde Indígena e Quilombola do município, vividas em 2018, demandaram, para esta tese, reflexões em torno das identidades quilombolas, negras e indígenas.

Todas as formas de relações estabelecidas historicamente pela comunidade criaram pedagogias culturais ao longo das relações interculturais, envolvendo a gestão da memória coletiva, do território e das próprias identidades indígenas, negras e quilombolas. A configuração do quilomboindígena ocorreu por meio de pedagogias culturais e decoloniais que permitiram reação frente às imposições sociais e às formas de representações negativas.

Dentro do padrão de dominação colonial, a Tiririca dos Crioulos faz parte das comunidades que foram classificadas como atrasadas e primitivas como justificativa para o controle sobre a força de trabalho, as condições existenciais e a produção de conhecimento. Ainda hoje é possível verificar a racialização do trabalho presente na região, apresentada nos dados do censo demográfico realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que caracteriza a população do município de Carnaubeira da Penha segundo os 'indicativos de classe de rendimento por raça' (amarela, branca, indígena, preta, parda).

Com a crença na perda cultural, os grupos étnicos da região tiveram problemas em obter seu reconhecimento legitimado. Há, portanto, um desconhecimento sobre a atuação da colonialidade do poder imposta às populações indígenas do Nordeste desde o século XVI, submetendo-as a processos assimilacionistas, os quais favoreceram o compartilhamento de elementos culturais entre diferentes populações indígenas e regionais.

As imposições do projeto moderno, colonial, capitalista foram definidoras dos processos de colonização, dos ciclos econômicos, das relações com as populações indígenas e negras da região do sertão de Pernambuco, influenciando na elaboração de repertórios culturais a partir da organização de identidades indígenas, negras e quilombolas.

A 'colonialidade do poder' referente ao primeiro processo de territorialização está vinculada à distribuição geográfica do capitalismo, implementada na região do sertão do São Francisco por meio das missões religiosas, que articularam os indígenas para o mercado. Posteriormente vieram a criação de vilas comerciais, a implementação de propriedades privadas e de fazendas de gado, que favoreceram os processos de miscigenação, hierarquização da sociedade e racialização do trabalho.

Embora as/os pesquisadoras/es que estudaram a região relatem a existência de indígenas desde o século XVII, a mistura e a criminalização dos grupos étnicos foram critérios que favoreceram a apropriação dos territórios tradicionais. Uma das características dos indígenas da região, entre os atuais Atikum e Pankará, consiste na acolhida de populações negras, que resultaram nas relações de parentesco entre comunidade quilombolas e indígenas, assim como na expressão fenotípica da negritude.

A partir do histórico de deslegitimação da condição étnica da região foi demandado, aos grupos, que elaborassem identidades a partir de padrões estéticos (imagens, narrativas, performances) que foram determinados historicamente por diferentes atores sociais.

Embora os indígenas do Nordeste tenham sido classificados como misturados, impuros, suas pedagogias culturais e decoloniais ensinam que as situações étnicas podem emergir de discontinuidades históricas, principalmente quando o processo de colonização prevê o aniquilamento dos grupos e estes elaboram mecanismos de defesa – como, por exemplo, a ocultação das próprias identidades e os deslocamentos dos (e entre os) territórios. Os processos de etnogêneses da região revelam que os processos assimilacionistas não foram eficazes para anular o sentimento de pertencimento étnico desses grupos.

A sociabilidade entre indígenas e negros na região foi imprescindível para a resistência dos grupos étnicos no enfrentamento ao poder colonial; sociabilidade criada a partir de relações de vizinhança, compadrio, matrimônios, trabalhos de parto, manifestações religiosas (de matrizes católica afroindígenas) e compartilhamento dos recursos naturais.

Somente no século XX foi que o Estado criou condições para a afirmação de culturas diferenciadas, possibilitando a instalação de Postos Indígenas na região. Os processos de afirmação de identidades que emergiram a partir de 1980 estão relacionados com: a crise dos ciclos econômicos, as mudanças institucionais do Estado-nação na relação com os grupos étnicos, os conflitos fundiários locais e a importância da dimensão cultural para o contexto global.

Contexto que tornou possível o empreendimento de uma narrativa identitária quilombolaindígena apenas em 2010, quando a Tiririca dos Crioulos foi reconhecida pelos atuais indígenas Pankará por meio da Gerência de Educação Regional de Floresta (GRE/PE), revelando valores compartilhados entre diferentes atores sociais. A autodenominação da Tiririca dos Crioulos, enquanto um quilomboindígena, remete a uma organização social baseada em suas identidades étnicas que busca melhores condições de vida no acesso a direitos territoriais, educacionais e de saúde.

Ao relacionar os processos de etnogêneses dos grupos étnicos da região com a noção de visualidades e contravisualidades, que permitiu (e permite) a visualização da história e da legitimação do poder, observo que, à região Nordeste foram vinculadas as imagens de subalternidade, alienação religiosa, desumanização da população pobre, negra e indígena. As famílias proprietárias de fazendas de gado, percebidas como organização social baseada no patriarcado e nas disputas entre famílias rivais, colaboraram com a criação de narrativas de violência em torno do sertão e com o apagamento dos grupos étnicos.

O discurso de extinção dos povos indígenas na região está associado historicamente à miscigenação com as populações negras, sertanejas e empobrecidas, processo que foi implementado como política assimilacionista desde o século XVI. As narrativas buscavam (e ainda buscam) uma substância cultural que identifique os indígenas verdadeiros e puros, desconsiderando os processos de colonização.

No entanto, o processo colonial também colaborou com o desenvolvimento de contravisualidades a partir da resistência regional que emergiu das relações interculturais entre indígenas e negros. Nesses processos de compartilhamento as referências culturais

ligadas ao complexo ritual da jurema possibilitaram o surgimento de pedagogias culturais no processo de reaprender e ensinar formas de experimentar, elaborar e comunicar a condição indígena.

Ao pensar a construção de imagens que codificam uma diferença, trabalhei o papel das experiências estéticas no processo de hierarquização da população mundial. A ideia de raça, conforme foi instituída com a criação da América, a partir de diferenças fenotípicas, modelaram as relações de dominação de populações indígenas, negras e mestiças. Ocorreu a associação de determinadas imagens a determinados segmentos sociais, a formas de comportamento e tratamento estabelecidas sobre relações de dominação. A partir de critérios estéticos colocados em circulação foram naturalizadas formas de organização de nossas realidades baseadas em oposições valorativas assentadas em critérios de hierarquização.

A repetição de narrativas históricas na construção de narrativas hegemônicas insere-se nas pedagogias culturais, educando a nossa capacidade de ver. Foram empreendidas algumas narrativas imagéticas na construção de identidades nacionais que interferem nos imaginários, nas imagens e símbolos que envolvem os grupos étnico-raciais no Brasil.

A partir de diferentes espaços de aprendizagem gerenciados pela arte no Brasil, institucionalizada desde o século XIX, com a Academia Imperial de Belas Artes, envolvendo diferentes frentes na pedagogia cultural – como a cultura popular, a mídia, a academia científica, foi consolidada a idealização de imagens em torno dos indígenas e a invisibilização da população negra e das violências coloniais. Foram criadas imagens que pretendiam supervalorizar os recursos naturais brasileiros e, ao mesmo tempo, desumanizar a população, normatizando os traços eurocêntricos em detrimento dos indígenas e negros.

Ao considerar a arte e a estética como instrumentos de colonialidade, por estabelecerem padrões a partir dos quais se classifica e hierarquiza a ordem no mundo, imposta como regulação dos saberes e das subjetividades, os processos de branqueamento da população brasileira foram ressaltados como políticas nacionais após a abolição da escravidão, partindo de uma perspectiva evolucionista da miscigenação como degeneração vinda do século XIX.

Outra política nacional ocorreu na implementação de narrativas sobre as representações étnico-raciais no Brasil, na configuração da imagem mestiça, em torno da ideia de boa convivência cultural entre as diferentes raças e por meio da ilusão de uma 'democracia

racial' (século XX). Tais políticas colaboraram para a institucionalização do racismo estrutural, institucional e cotidiano, todos compondo imagens, narrativas e performances que integram as pedagogias culturais e que devem ser desnaturalizados e combatidos.

Todas essas imagens e conceitos criaram visualidades esperadas nas relações interculturais que configuraram a nossa capacidade de ver, discernir significados sobre os povos indígenas, negros e quilombolas do Nordeste, naturalizando a negação da condição de igual, assim como os padrões desiguais de tratamento e a exclusão, nas estruturas de poder, das populações negras, indígenas e quilombolas. Essas visualidades influenciam na criação de autoimagens ao longo das relações interculturais e de um 'olhar' colonizador que cria expectativas e estereótipos em torno de certos padrões que foram geridos esteticamente, além de influenciar a forma como percebemos a nós e o mundo.

São essas visualidades que deslegitimam os povos indígenas do Nordeste, os quais foram submetidos a instituições e crenças características de modos de vida próprios aos indígenas, como prova de sua indianidade, que criaram padrões estéticos, imaginários e de expectativas do modo como os povos indígenas deveriam (e devem) ser, comportar-se e se organizar.

Foi assim que a prática ritual do toré se tornou referência da autoctonia nordestina, por meio da atualização de suas práticas rituais para os espaços públicos, a partir de uma demanda por tradições indígenas. Desta forma, certos circuitos conectam e mobilizam o social com demandas simbólicas, possibilitando que certas imagens, narrativas e performances sejam apropriadas pelas próprias organizações étnicas como imagem da diferença que as tornam étnicas perante a sociedade dominante.

O ritual, como um empreendimento social que promove, na atualidade, um consenso acerca da forma como os grupos étnicos da região querem se apresentar e serem reconhecidos, torna-se uma elaboração da própria imagem e de suas ideias sobre as classificações identitárias. Na história da Tiririca dos Crioulos se destaca o torégira e a história de Manoel Miguel, importante liderança para a manutenção da etnicidade e criação de uma imagem indígena para a Tiririca dos Crioulos perante a sociedade envolvente.

Com a articulação com comunidades negras rurais da região, a Tiririca dos Crioulos ampliou suas perspectivas de garantia de renda através do trabalho agrícola. A articulação com as instituições católicas que constituem as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) favoreceu as formações políticas, assim como as referências culturais ligadas ao catolicismo

popular, vindas não somente das influências coloniais das missões, mas também de processos de luta.

Para a composição de imagens da diferença, as/os quilombolas-indígenas da Tiririca dos Crioulos constroem suas performances culturais a partir da atualização de rituais realizados no contexto do torégira, que envolve os Novenários de santas/os católicas/os como São Sebastião, Santana e São João, visando criar repertórios que ocupem a cena pública como forma de enfrentamento da discriminação racial.

A Tiririca dos Crioulos tensiona alguns padrões de imagens da diferença construídas pelas relações interculturais em torno da etnicidade indígena, negra e quilombola que foram investidas enquanto identidade nacional. A partir de uma perspectiva moderna, colonial, capitalista, devem ser consideradas as imagens que contestam a etnicidade do grupo, dificultando ainda mais o acesso às políticas.

Ao reconhecer as imagens indígenas, negras e quilombolas esperadas ao longo das relações interculturais, foi possível verificar de que forma elas operam na compreensão do Estado e da comunidade sobre as negociações com a Saúde Quilombola, do município de Carnaubeira da Penha, e o Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena (DSEI), da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), do estado de Pernambuco.

A autodenominação quilombola por parte das/os moradoras/es da Tiririca dos Crioulos, na percepção dos profissionais do DSEI/PE, nega a identidade indígena. Isto a partir de uma visão essencializada e binária tanto por parte do DSEI/PE como por parte da comunidade, gerindo as categorias identitárias em oposições, desarticulando o grupo a outra narrativa histórica, que considera a intersecção das experiências indígenas, negras e quilombolas.

Esse processo reverberou na elaboração das identidades de forma diferente das narrativas, que consideram as experiências quilombolaindígena e negra de forma interseccionalizadas, ou seja, entendidas de forma independente, mas intimamente relacionadas. Alguns casos da comunidade, de pessoas que apresentam intersecção entre quilombolaindígenas, fenotipicamente negras, como ocorrem em outros grupos étnicos do Nordeste do Brasil, devem ser compreendidos a partir da perspectiva da interseccionalidade de identidades que atravessam categorias. Não é necessário escolher apenas uma única identidade, no entanto, é um desafio para as comunidades quilombolaindígenas lidar com a não interoperabilidade dos órgãos estatais e a visão limitada sobre as identidades.

A oposição das categorias indígena e quilombola foi gerenciada, naquela ocasião, para a negação do direito de moradoras/es no acesso à saúde indígena. Ao elaborar uma lista para o DSEI/PE, com a autodenominação indígena ou quilombola, as/os moradoras/es geriram em oposição às identidades indígenas e negras, e, em aproximação, as quilombolas e negras. Assim, alguns valores dicotômicos marcaram a construção de significados entre ser indígena e quilombola/negra, na perspectiva do Estado-nação e do grupo. No entanto, essas formas de perceber as identidades indígenas, negras e quilombolas tensionam a autopercepção das identidades das/os moradoras/es, determinando o acesso a direitos.

Ao refletir a respeito das contribuições das mulheres do terceiro mundo, ao ocuparem espaços de representação que desestabilizam estereótipos, foram trabalhadas as autopercepções das mulheres negras, indígenas e quilombolas da Tiririca dos Crioulos. As tiririqueiras percebem suas identidades negras, indígenas e quilombolas a partir da autoafirmação e da descendência com as famílias Atikum e Pankará. Neste contexto, e como visto, a prática do toré é ostentada e previsível diante de sua grande importância para a legitimação dos povos indígenas do Nordeste, no entanto, não se trata somente de exibição de traços de distintividade étnica, mas também de fortalecimento espiritual.

Há uma percepção de que as populações indígenas são mais bem atendidas em seus direitos relacionados a Saúde e Educação Escolar, em função da dificuldade de acessar os recursos direcionados às comunidades quilombolas que ocorrem pelos municípios.

Devido à atualização de aspectos rituais em performances de afirmação étnica, há um entendimento de que ser indígena e quilombola está relacionado à experiência religiosa, limitando as experiências a um traço específico da organização social. Embora muitas das participantes tenham se afirmado negra e quilombola e morarem em uma Área Remanescentes de Quilombos (A.R.Q), não significa que as mulheres e jovens se considerem quilombolas e negras, assim como ter fenótipos da negritude e raízes negras não são critérios para se autodenominarem.

Atualmente as mulheres são as principais autoras, responsáveis pela sistematização da memória coletiva e atuação no processo de etnogêneses da Tiririca dos Crioulos. Ao pontuar a situação social das mulheres tiririqueiras participantes da pesquisa, busquei a localização entre as categorias identitárias que geram distintas localização na produção de conhecimento.

Ao considerar que o racismo determinou as hierarquias de gênero em nossa sociedade, estabelecendo hierarquias entre nós mulheres, reconheço que minha passabilidade permite o acesso a oportunidades diferentes entre nós. Ao reconhecer que a proposta de pesquisa colaborativa na academia se encontra estabelecida sobre bases desiguais nas relações de poder, não são transgredidas as dificuldades estruturais no que diz respeito aos acessos à formação e titulação acadêmica, autoria da obra/tese e bolsas de estudos.

Foram ressaltadas as maneiras com que as violências epistêmicas promovidas pela universidade foram se consolidando historicamente, a partir do eurocentrismo e da ciência como instrumentos de colonialidade. Os efeitos das narrativas evolucionistas e da colonialidade do poder, para a Tiririca dos Crioulos, proporcionaram a racialização de sua população, assediada psicologicamente e moralmente pelo Estado-nação, pelo mercado e pelas sociedades envolventes, em uma tentativa de controlar as condições existenciais da comunidade.

Em função dos processos de inferiorização e desumanização da população da Tiririca dos Crioulos foi tomada, da comunidade, uma importante fonte de abastecimento de água sob o domínio de uma das famílias tradicionais e ricas da região, conhecida como 'os Novaes', com a justificativa de criminalização de sua população no roubo de gados. A distintividade étnica, por outro lado, revela também um desequilíbrio econômico-histórico no acesso desta população a melhores condições de trabalho e existenciais, bem como expõe as tentativas históricas de apagamento de seus conhecimentos e narrativas a partir da imposição de uma narrativa hegemônica.

A crença da superioridade científica sobre outros conhecimentos pode influenciar tanto acadêmicas/colaboradoras como moradoras/es também acadêmicas/os (ou não) nas autopercepções e relações intersubjetivas, construindo relações de opressão na produção de conhecimento. O conhecimento de perspectiva eurocêntrica pode atravessar a pesquisadora, moradoras/es da Tiririca dos Crioulos e representantes do Estado-nação, mesmo considerando as diferentes condições sociais nas relações de poder.

Na situação histórica em que vivemos há valores hegemônicos que nos atravessam, como as orientações racistas, heteronormativas, machistas, misóginas, sexistas, capitalistas que devem ser consideradas para o acesso às 'novas epistemologias'. Assim, foram reconhecidos os processos desiguais ao longo da produção de conhecimento – entre

universidades e comunidades tradicionais, assim como entre homens e mulheres, para traçar alternativas em consonância com as abordagens interculturais críticas e colaborativas.

Ao pontuar a necessidade de a população negra a produção acadêmica e o desafio da transformação da universidade enquanto instrumento de colonialidade, o trabalho com as mulheres tiririqueiras apresentou o enfrentamento de um paradigma epistemológico orientado historicamente para os processos de hierarquização entre humanos, outros fluxos materiais e suas formas de conhecimento, processos estes estabelecidos ao longo das relações interculturais.

Esta pesquisa colabora com a criação de espaços dentro da academia científica para alargar a compreensão sobre identidades e enfrentar estereótipos, favorecendo mudanças nos padrões de produção de conhecimento e de estabelecimento de relações interculturais críticas, ressaltando problemas históricos e alternativas. Neste sentido, busquei apresentar outras formas de compreender o mundo e determinadas situações que envolvem o regime de visibilidades em diálogo com a Tiririca dos Crioulos.

Ao considerar que as mulheres tiririqueiras se encontram sob condições sociais distintas em relação a mim, no que se refere a acessos a direitos, a pesquisa desenvolvida ao longo das relações interculturais se torna um problema em si no enfrentamento de desigualdades sociais, históricas e relacionadas à produção de conhecimento.

Os Novenários de santas e santos católicos são considerados espaços potenciais de produção de conhecimento, insurgência das mulheres tiririqueiras e também de experiência artística que trama diferentes gerações por meio da arte como conhecimento, expressão e cultura. São valorizados os conhecimentos sistematizados por meio da comunicação não verbal e a elaboração de repertórios de movimentos, memorizados e transmitidos a partir da observação da natureza. Conhecimentos que garantem a vida e os processos de resistência nos territórios tradicionais, como a trajetória de Maria Gorda, destacada neste texto.

A presença das mulheres tiririqueiras atualmente na gestão da Educação Escolar local representa um giro decolonial que elas deram na situação de submissão em que se encontravam antes de 1970, quando não era permitida a alfabetização para mulheres da Tiririca. A conquista da Escola Indígenas Diferenciada na Área de Remanescentes de Quilombos (A.R.Q.), ainda não demarcada, representa uma conquista a partir de elaborações e articulações, desde um 'feminismo comunitário', apresentando relações entre gênero e etnogênese, das mulheres tiririqueiras e Pankará ligadas à educação escolar e cacicado.

Ao posicionar as práticas pedagógicas em uma constelação própria da Tiririca dos Crioulos, que absorve diferentes pedagogias culturais, interculturais e decoloniais, destacam-se as pedagogias próprias de Dalva Lúcia do Nascimento (Verinha), de Maria Gorda, Maria de Ginu e Alecksandra, entre outras mulheres e jovens que criam pedagogias tiririqueiras e crioulas como mulheres de um quilomboindígena; que proporcionam aprendizagens em relação a si, aos outros e ao mundo.

Portanto, as epistemologias quilombolaindígenas da Tiririca dos Crioulos, que são as formas de aquisição próprias de conhecimento que definem os temas, problemas e metodologias, surgem de atravessamentos entre diferentes pedagogias culturais, com as quais as mulheres tiririqueiras transitam entre diferentes conhecimentos, visões de mundo e produção de estratégias de sobrevivências criando suas próprias pedagogias tiririqueiras e crioulas.

Ao considerar que o processo de hierarquização sustentado pela visão antropocêntrica autoriza e justifica a exploração de outros recursos naturais, torna-se relevante estabelecer relações não hierárquicas entre humanos e não humanos, bem como expandir as percepções sobre as relações que sustentam a vida conforme as comunidades tradicionais. Tais epistemologias quilombolaindígenas ampliam, ecoam e produzem dissonâncias na relação entre Cultura Visual, Arte, Estética e os paradoxos presentes na passagem entre o visível e o invisível da vida.

Com a investigação-ação participativa (IAP) foi criado, em conjunto com a comunidade, um grupo de WhatsApp que facilitou a organização em torno da pesquisa. Permitiu a comunicação, a produção e compartilhamento de encontros e materiais referentes às questões étnico-raciais e à Tiririca dos Crioulos. Também foi palco para as mobilizações nacionais dos movimentos indígenas e quilombolas.

Ocorreu uma aproximação da comunidade com os artefatos culturais existentes: o canal no YouTube 'Do buraco ao mundo/Tiririca dos Crioulos'; os documentos sonoros 'Tiririca dos Crioulos: Benditos dos Santos' e 'Tiririca dos Crioulos: Linhas de Toré e Gira'; os vídeos e a página do Facebook @doburacoaomundo. No entanto, não foi possível, até o momento, a transferência da gestão desses canais, questão que está sendo reavaliada pelas professoras e jovens. Também ocorreu aproximações com o livro 'Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena' (2017) e o documentário 'Tiririca dos Crioulos: um quilombo-indígena' (2012).

Imagens de diferentes momentos da comunidade, algumas com editorações gráficas,

foram utilizadas como instrumentos pedagógicos na mediação das atividades na interação com a professoras, jovens e liderança, possibilitando a expressão de sentimentos de pertencimento e atualização da memória. As imagens da tese buscam a legitimação da autoridade decolonial da Tiririca dos Crioulos, permitindo verificar a reconfiguração de autoimagens com as professoras, jovens e mais velha da comunidade.

Foram destacados diferentes espaços de interação social que permitem processos de ensino e aprendizagem e agenciamentos das identidades que atravessam as novenas, o trabalho de agricultura, o time de futebol feminino Fénix Futebol Clube, as celebrações em torno das crianças e as ações do mês da Consciência Negra.

Ao compreender a condição material das/os professoras/es e jovens na relação com as aulas *on-line* e outras atividades na internet, verificou-se uma precarização do trabalho docente, o qual necessita de mais infraestrutura material e aprimoramento.

Foram realizadas nove reuniões em formato *on-line*, totalizando 22h30, mais 12h de reuniões presenciais, realizadas nas pesquisas de campo de 2019 e 2020. Ao todo foram 36h30 de formação com as professoras, jovens e lideranças. Por meio desses encontros foram estabelecidos os problemas da pesquisa em torno das identidades e a necessidade de formação apresentada pelas/os professoras/es.

As produções colaborativas teceram desde o cronograma de formação, a participação nas atividades, a criação de um acervo digital no Google Drive para a gestão das/os professoras/es, a realização de uma mostra interna com o compartilhamento dos artefatos culturais, a organização e mediação da oficina 'Piseiro na escola', realizada no contexto do projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO-2018, que também nos demandou duas curadorias de imagens para compor o encontro de arquivos, um *outdoor* e projeções urbanas, ações ainda não realizadas.

A montagem do acervo no Google Drive colaborou com a gestão de imagens que atravessou o grupo de WhatsApp, as reuniões e as ações em torno do projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO-2018. No entanto, até o momento da escrita desta tese havia pouca interação das professoras e jovens com o acervo do *drive*.

A pesquisa *on-line* se inseriu no processo de inclusão digital da Tiririca dos Crioulos, por meio da necessidade de adaptação da educação escolar ao formato *on-line* em função da pandemia. A partir do compartilhamento de guias e telas na plataforma do Google Meet, foram realizados alguns procedimentos de forma compartilhada com as participantes.

A interação com o projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes' FAC/GO-2018 envolveu a oferta de formação para a sociedade civil interessada na Educação do Campo, Indígena e Quilombola Diferenciada. O convite para a Tiririca dos Crioulos participar da programação do projeto, ao lado de outras lideranças e mestras/es que possuem reconhecimento internacional, expressa reconhecimento da comunidade por parte da sociedade mais ampla.

A presença da comunidade na oficina, na sua interculturalidade, entre professoras/es, jovens, mais velhas/os, colaboradores/as, expressa o investimento neste projeto de vida, ético, estético, político e espiritual que é a interculturalidade crítica a partir do reconhecimento de que "[...] aprendemos umas com as outras mediatizadas pelo mundo", conforme Paulo Freire (1987).

Por meio do 'encontro do arquivo como oráculo', também inserido no processo de interação com o projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes', as nossas imagens ganharam outros contornos, formatos, sobreposições, transparências, junto com outras experiências de escolas do campo vivas e fechadas. Remetendo a outras formas de perceber as imagens, os acontecimentos, o tempo, do nosso trabalho, de investimento na construção de uma memória crítica da Tiririca dos Crioulos; um resultado breve do processo de formação com as professoras e jovens, algo que anima a organização social.

A apropriação dos artefatos culturais da comunidade foi um dos maiores ganhos do processo de formação com a professoras e jovens, além de favorecer uma formação estabelecida por meio do encontro intergeracional. Os artefatos midiáticos quilombolaindígenas produzem impactos na vida das pessoas ao permitir a troca de saberes e formatação de si. A partir do inventário dos artefatos culturais disponíveis se pode verificar a atuação da Tiririca dos Crioulos na produção de práticas e saberes que impactam na construção de nossas realidades.

A educação escolar é a comunidade, em todas as suas atividades que atravessam diferentes itinerários formativos, pessoas sábias, relações interculturais críticas, materiais e imateriais, realizadas dentro e fora da Tiririca dos Crioulos. Também podem ser percebidas as pedagogias decoloniais, nas formas de aprender e ensinar que emergem da superação de problemas sociais concretos, como a compreensão das identidades quilombolaindígenas por meio da arte e da cultura visual para ocupar a cena pública, ou não.

Também se destaca, as pedagogias decoloniais que emergem do agenciamento das identidades quilombolaindígenas, por meio da arte e da cultura visual para a conquista de direitos e no enfrentamento das omissões históricas sobre a presença étnica na região.

Ao refletir sobre os impactos perigosos da visibilidade da comunidade na região por meio da instalação de um *outdoor*, proposta que surgiu a partir da interação com o projeto 'Arqueologia da ignorância: vocabulário para catástrofes', apenas uma foto do complexo ritual foi avaliada como uma possibilidade de não criar uma narrativa consensual com a população envolvente. A ocultação da imagem visa resguardar a comunidade em suas práticas religiosas, ao mesmo tempo que revela um contexto de racismo religioso na região.

Ao considerar os regimes do invisível, tão fundantes nos processos pedagógicos da Tiririca dos Crioulos, a tese demanda um reposicionamento da Cultura Visual sobre o risco da visibilidade, a violência da invisibilidade, a proteção do ocultamento, aquilo que é visível apenas para certas lideranças rituais, apresentando tensões entre visibilidade e invisibilidade, com imagens articuladas do campo do simbólico, cotidiano, mítico e ancestral da Tiririca dos Crioulos. Portanto, o complexo de visualidades da Tiririca dos Crioulos envolve as ações de idealização, imposição, invisibilização, oposição, diferenciação, naturalização e ocultamento, como danças das identidades quilombolaindígenas.

A tese mostra a provisoriade dos resultados. Celebra uma década de reinvenção e aprimoramento das relações étnico-raciais realizadas com a Tiririca dos Crioulos por meio de um projeto intercultural crítico que investe na construção da memória crítica dos povos indígenas, negros e quilombolas. Celebra o centenário de Manuel Miguel neste ano de 2022! É um documento que visa instrumentalizar a Tiririca dos Crioulos e outras comunidades étnicas na gestão de visualidades e artefatos culturais em busca de reparação social e conquista de direitos. Visa também instrumentalizar a academia científica em seus processos autorreflexivos, a sociedade civil e o Estado-nação na compreensão mais ampla sobre a diferença e as identidades.

Pessoalmente a tese é um sonho realizado, de trabalhar com pesquisa e aprofundar no caminho profissional que escolhi. Um caminho de muitas resistências que soma todas as vezes que eu não desisti do trabalho com arte/educação em projetos sociais e comunidades. Um direito alcançado de poder entrar na pós-graduação e permanecer com bolsas de estudos.

De aprofundar as reflexões sobre os meus principais problemas existenciais relacionados à diferença e aos processos de hierarquização entre humanos, seus conhecimentos e outros fluxos materiais.

Na relação com a Tiririca dos Crioulos desconstruí meu olhar, minhas atitudes coloniais, desnaturalizei as imagens e narrativas que me cercam, repositonei-me no mundo. Foi a Jurema que me chamou! Conforme canta o toante de toré: “Estava sentada em pedras finas, o rei dos índios mandou chamar, cabocla índia, índia africana, cabocla índia do juremá”, eu canto para entregar a tese saudando a imagem da ‘cabocla-índia-africana’, que, embora carregue categorias que são contestadas – como ‘cabocla’, ‘índia’ e ‘africana’ – são tecidas como fios de uma cartografia que envolve o torégira de um quilomboindígena e as complexidades de suas categorias identitárias.

Somos nós mulheres, negras, indígenas, quilombolas e não-brancas que somamos no combate das desigualdades e no fortalecimento de uma sociedade global política. Com esta experiência levo a vontade de construir outras realidades, encontros de aprender e ensinar arte, entre diferentes saberes, de empreender a interculturalidade crítica como um projeto de vida, político, poético, étnico e espiritual. São os sentidos decoloniais contra-epistemológicos na perspectiva moderna ocidental capitalista do meu percurso como pesquisadora onde sonhos, vidas e movências são práticas decoloniais. Conhecemos sonhando, vivendo e nos movendo no mundo. Aqui a tese se fecha como um ritual de torégira, com a licença dos encantos de luz, mestres e orixás.

REFERÊNCIAS

- ACHINTE, A. A. Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. *Estética de la re-existencia*. In: PALERMO, Z. (org.). **Arte y estética en la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Del Signo, 2009. p. 83-112.
- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. Tradução Julia Romeu. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ANDRADE, P. D. de. **Pedagogias Culturais: uma cartografia das reinvenções do conceito**. 2016. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul, 2016. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/143723>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2018.
- ALBUQUERQUE, M. A. dos S. As imam[r]gens Pankararu: campo e contracampo na pesquisa em etnicidade. **Intersecções**, Rio de Janeiro, v. 21 n. 2, p. 341-357, ago. 2009. DOI 10.12957/irei.2019.44209. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/44209/30160>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- ALBUQUERQUE, M. A. dos S. **O regime imagético Pankararu** (tradução intercultural na cidade de São Paulo). 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/95460>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- ALBUQUERQUE, M. A. dos S. **O Toré coco: a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá de Mina Grande-PE**. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2005.
- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. DOI <https://doi.org/10.1590/%25x>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- APINAJÉ, J. K. R.; HERBETTA, A. Cantos filosóficos e a possibilidade de uma pluriversidade. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 55-62, 2018. DOI <https://doi.org/10.5216/racs.v3i1.55373>. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/racs/article/view/55373/26445>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- BARBOSA, A. M B. **A imagem no ensino da arte: anos 1980 e novos tempos**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. (Estudos, 126).
- BARBOSA, A. M B. Mediação cultural e social. In: **Arte/educação como mediação cultural e social**. BARBOSA, A. M B; COUTINHO, R. G. (org.). São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 13-22.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. *In: Teorias da etnicidade: seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.* POUTGNAT, P.; STREIFF- FERNART, J. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998. p. 187-227.

BARTH, F. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. *In: BARTH. F. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Compilação de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 142-165.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico.** Lisboa: Difel, 1989.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Brasileiro de 2010.** Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília: Casa Civil, 2003.

Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm#:~:text=LEI%20No%2010.639%2C%20DE%209%20DE%20JANEIRO%20DE%202003.&text=Alterar%20a%20Lei%20no,%22%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs. Acesso em: 21 jan. 2022.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Brasília: Casa Civil, 2008. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 21 jan. 2022.

CANDAU, V. M. F. Educación intercultural crítica: construyendo caminos. *In: WALSH, C. (org.). Pedagogías decoloniais: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir.* Quito: Catherine Walsh Ed., 2013. p. 145-161. (Pensamento decolonial, t. 1).

CENSO BRASILEIRO de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTETÍSTICA (IBGE)

CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE. **Sertão quilombola:** a formação dos quilombos no sertão de Pernambuco. Olinda: J. F. Vasconcelos, 2008. Disponível em: <http://cclf.org.br/wp-content/uploads/publicacoes/sertao-quilombola.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2022.

CICLO UFMG, 90: Boaventura de Sousa Santos. Conferência: As epistemologias do sul e a descolonização da universidade. [Belo Horizonte]: UFMG, 2017. 1 vídeo (2h36min17s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WoBJb8fzAdg>. Acesso em: 21 jan. 2022.

COUTINHO, R. G. Estratégias de mediação e abordagem triangular. *In: Arte/educação como mediação cultural e social*. BARBOSA, A. M B; COUTINHO, R. G. (org.). São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 171-186.

DANIEL, V. A. H. Componentes da comunidade atuando como fontes pedagógicas. *In: Congresso Nacional da Federação de Arte-Educadores do Brasil: trajetória e políticas do ensino de artes no Brasil*. Rio de Janeiro: FUNARTE; Brasília: FAEB, 2005. p. 122-134.

Disponível em:

http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/bib_volume11_trajetoria_e_politicas_para_o_e_nsino_das_artes_no_brasil_anais_do_XV_confaeb.pdf. Acesso em: 21 jan. 2022.

DANTAS, B. G. *et al.* Os povos indígenas do nordeste brasileiro, um esboço histórico. *In: CUNHA, M. C. da (org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras, 1992. p. 431-456.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GRÜNEWALD, R. de A. As múltiplas incertezas do toré. *In: Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005.

GRÜNEWALD, R. de A. Etnogêneses e 'regime de índio' na Serra do Umã. *In: OLIVEIRA, J. P. de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. (Territórios sociais, 2). p. 139-174.

GRÜNEWALD, R. de A. **Regime de índio e faccionalismo**: os Atikum da Serra do Umã. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

INGOLD, T. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. *In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. de M. (org.). Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012a. p. 15-30.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012b. DOI 10.1590/S0104-71832012000100002. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 jan. 2022.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LÉO NETO, N. A. **Educação patrimonial e diálogos de saberes no quilombo-indígena Tiririca dos Crioulos**. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Identidades) -

Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em:
<http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede/handle/tede2/8494>. Acesso em: 21 jan. 2022.

MACHADO, J. Gênero e mulheres indígenas no Nordeste. *In*: LEAL, C.; ENEIDA, H.; ANDRADE, L. E. (org.). **Guerreiras**: a força da mulher indígena. Centro de Cultura Luiz Freire: Olinda, 2012. p. 30-31.

MENDONÇA, C. F. L. **Insurgência e desobediência epistêmica**: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em:
<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/12098>. Acesso em: 21 jan. 2022.

MENDONÇA, C. F. L.; ANDRADE, L. E. **Comunidade Quilombola Tiririca dos Crioulos, município de Carnaubeira da Penha/PE**: relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural. Olinda: INCRA, 2014.

MARÍN, P. C. Memoria coletiva: hacia um proyecto decolonial. *In*: WALSH, C. (org.). **Pedagogías decoloniais**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir. Quito: Catherine Walsh Ed., 2013. p. 69-103. (Pensamento decolonial, t. 1).

MIGNOLO, W. Prefácio. *In*: PALERMO, Z. (org.). **Arte y estética en la encrucijada decolonial**. Buenos Aires: Del Signo, 2009. p. 7-14.

MIRZOEFF, N. O direito a olhar. **Educação Temática Digital**, Campinas, v. 18, n. 4, p. 745-768, nov. 2016. DOI 10.20396/etd.v18i4.8646472. Disponível em:
<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8646472/14496>. Acesso em: 21 jan. 2022.

MOTTA, A.; OLIVEIRA, L. Dramatização e patrimonialização de diferenças culturais: a experiência museográfica como ato performático. *In*: **Patrimônio cultural em discussão**: novos desafios teóricos-metodológicos. SANDRONI, C.; SALLES, S. G. (org.). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013. p. 174- 193.

NASCIMENTO, M. de S. T. **“O tronco da Jurema”**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994. Disponível em:
<http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/12819906130%20Tronco%20da%20Jurema.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2022.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados?” Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. DOI 10.1590/S0104-93131998000100003. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfbdjy6zm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 jan. 2022.

OLIVEIRA, T. P. P. de. **Revitalização étnica e dinâmica territorial em Mirandiba**: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

PALERMO, Z. Introducción: el arte latinoamericano en la encrucijada decolonial. *In*: PALERMO, Z. (org.). **Arte y estética en la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Del Signo, 2009. p. 15-26.

PAREDES, J. **Hilando fino**: desde el feminismo comunitário. Comunidad Mujeres Creando Comunidad y CEDEC. Lesbianas Independientes Feministas Socialistas (LIFS). 1. ed. La Paz, Bolívia: Cooperativa El Rebozo, 2008. Disponível em: <https://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2022.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: CLÍMACO, D. A. (org.). **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 777-832. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2022.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. *In*: Custiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a colonialiodade/descolonialidade del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014 ISBN 978.987.722-018-6. Buenos Aires: Clacso, 2014 p.777-832.

RIBEIRO, D. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos plurais).

SÁ, A. A. dos S; SERRADELA, L. I.; LÉO NETO, N. A. (coord.). **Tiririca dos Crioulos**: um quilombo-indígena. Carnaubeira da Penha-PE: Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca, 2016. Disponível em: http://afro.culturadigital.br/wp-content/uploads/2016/07/Tiririca_dos_crioulos_um_quilombo_indi%CC%81gena-1.pdf. Acesso em: 21 jan. 2022.

SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out. 2002. DOI 10.4000/rccs.1285. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/1285>. Acesso em: 21 jan. 2022.

SCHWARCZ, L. M. Nacionalidade e patrimônio: o segundo Reinado brasileiro e o seu modelo tropical exótico. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 34, p. 337-359, 2012a. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Numero%2034.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2022.

SCHWARCZ, L. M. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012b.

SERRADELA, L. I. **Torégira**: performance ritual em um quilombo-indígena. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13283>. Acesso em: 21 jan. 2022.

SILVA, J. A. F. Modos de educação. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 425-436, 2018. DOI 10.5216/racs.v3i1.55392. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/racs/article/view/55392/26464>. Acesso em: 21 jan. 2022.

SILVA, M. S. P.; HERBETTA, A. Atualizando, juntando e esticando a universidade: considerações sobre a possibilidade de uma pluriversidade. **PRACS**: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, Macapá, v. 11, n. 1, p. 11-26, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/view/4424>. Acesso em: 21 jan. 2022.

SODRÉ, M. Introdução. *In*: SODRÉ, M. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2005. p. 7-10.

TOURINHO, I.; MARTINS, R. Entre percalços e desejos sobre a insurgência e possibilidades das pedagogias culturais. **Textura**: Revista de Educação e Letras, Canoas, v. 17, n. 34, maio/ago. 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/1466/1127>. Acesso em: 21 jan. 2022.

VALLE, C. G. Experiência e semântica entre os Trembembé do Ceará. *In*: OLIVEIRA, J. P. de (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. (Territórios sociais, 2). p. 281-342.

WALSH, C. Introducción - Lo pedagógico y lo decolonial entretejiendo caminos. *In*: WALSH, C. (org). **Pedagogías decoloniais**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir. Quito: Catherine Walsh Ed., 2013. p. 23-28. (Pensamento decolonial, t. 1).