

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Maria Luzitana Conceição dos Santos
[Luz Santos]

BORDANDO, DESBORDANDO E REBORDANDO MEMÓRIAS DE À WÚJO WA:
cartografia poética-colaborativa em comunidade de corpas negras e indígenas

Porto Alegre
2023

Maria Luzitana Conceição dos Santos
[Luz Santos]

BORDANDO, DESBORDANDO E REBORDANDO MEMÓRIAS DE À WÚJO WA:
cartografia poética-colaborativa em comunidade de corpas negras e indígenas

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

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Magali Mendes de Menezes

Linha de Pesquisa: Educação, Culturas e Humanidades

Porto Alegre

2023

CIP - Catalogação na Publicação

Santos, Maria Luzitana Conceição dos
BORDANDO, DESBORDANDO E REBORDANDO MEMÓRIAS DE
ÀWÚJO WA: cartografia poética-colaborativa em
comunidade de corpos negras e indígenas / Maria
Luzitana Conceição dos Santos. -- 2023.

227 f.

Orientadora: Magali Mendes de Menezes.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Bordado de Memórias. 2. Extensão-pesquisa. 3.
Interseccionalidade-Interculturalidade. 4. Feminismos
Descolonizados. 5. Bem Viver. I. Menezes, Magali
Mendes de, orient. II. Título.

Maria Luzitana Conceição dos Santos

[Luz Santos]

BORDANDO, DESBORDANDO E REBORDANDO MEMÓRIAS DE À WÚJO WA:

cartografia poética-colaborativa em comunidade de corpas negras e indígenas

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutora e aprovada em sua forma final/com alterações indicadas pela banca.

Porto Alegre/RS, 13 de setembro de 2023.

Prof.^a Dra. Simone Valdete dos Santos
Coordenadora do PPGEDU/UFRGS

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Magali Mendes de Menezes
Orientadora
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof.^a Dra. Maria Aparecida Bergamaschi
Membro Interno – PPGEDU/UFRGS
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof.^a Dra. Míriam Cristiane Alves
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS)

Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

A benção, minha avó.

Este trabalho é dedicado a todas as *Ìyá Àgbas e anciãs*.

Mulheres negras e indígenas que, desde outros tempos, reencontram-se no território Potiguara, reafirmam saberes e resistências para a re-existência *àwíjò*.

Eu sou o sonho de todas vocês, minhas ancestrais!

Vocês me trouxeram para este lugar.

Vocês estão comigo aqui, agora e no futuro que se faz neste momento.

À Dona Nilda Potiguara, ao primo Lico (Henrique),
Tio Baxinha (Rogério) e à amiga Ana Sala.

A todas as pessoas que se encantaram em função da
pandemia de Covid-19, período no qual esta
pesquisa foi realizada.

Em memória.

AGRADECIMENTOS

Nesta etapa especial para mim e minhas Mais Experientes, agradeço às minhas *ancestres encantadas*, àquelas que, no giro do tempo, reconheceram-me e me acolheram no território Potiguara e no Vale do Mamanguape, litoral norte paraibano do Nordeste brasileiro.

Às minhas irmãs benzendeiras e irmãos de *asè*, pela poesia no trabalho, que faz de nós quem somos.

Agradeço a *minha avó*, Dona Lú, pelos ensinamentos, por ser sua neta – maior privilégio de minha vida –, mas especialmente por ter parido uma mulher chamada Rejane, minha mãe, a mulher mais forte e lutadora pela vida que eu conheço. Em você, mamãe, inspiro-me todos os dias. Gratidão por não me deixar desistir dessa jornada do doutorado. E por me ensinar, na sua re-existência pela vida, que a beleza da caminhada está nas escolhas de deixar a vida mais leve, na maneira como reaprendemos a enfrentar certos dilemas e a sorrir para eles.

Às minhas tias, tias-avós, cunhadas e cunhados primas e primos, sobrinhas e madrastra por serem cuidado, orientação e o apoio costumeiro.

Às tias e irmãos de *Quintal*, onde nossas vidas têm profundo sentido de existência pela re-existência.

À minha sogra Dona Geralda pelo afeto companheiro, mas especialmente por cuidar de minha mãe enquanto estive estudando no Rio Grande do Sul.

Ao meu pai e irmãos pelo apoio, incentivo e torcida para cada passo neste processo de pesquisa que começou bem antes da seleção para o Doutorado.

Às companheiras da *Comunidade Colaborativa* pelo prazer da escuta, aperreios, trocas, construções de outros significados para extensão universitária. Agradeço por me ensinarem a preciosidade dos movimentos de como questionamos os mundos e as incontáveis reverberações desses movimentos. Caminhamos juntas na jornada mais louca de minha vida acadêmica – a extensão-pesquisa. No início, parecia que somente eu sentia a necessidade de me movimentar, mas vocês caminharam (e caminham) comigo.

Agradeço ao meu *companheiro* de todas as horas, Adarlam Tadeu. Meu incentivador diário. Àquele que me faz sorrir quando estou pelas tabelas. Que é meu conforto e meu abrigo, inclusive em meus estados de *chatolina*. Que abraça todas as minhas loucas aventuras e acha minhas bobagens (que não sou poucas!) engraçadas e interessantes.

Agradeço a toda *mulherada do Movimento de Mulheres da Paraíba* por diuturnamente fazerem do enfrentamento à violência caminhos de acolhida, afetos, generosidade, política e amor.

Agradeço às companheiras do *Movimento de Mulheres Negras na Paraíba* pela compreensão de minhas ausências em momentos de luta. Afinal, há muitas lutas a vencer que passam dentro e fora da academia; agradeço também pelas construções, parcerias, afetos e política de cuidado por nossas existências.

Agradeço às companheiras e companheiros de luta no *Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas*: Solange Rocha, Antônio Baruty, Mojana Vargas Correia, Fernanda Ferreira, Tereza Cristina Matos, Surya de Barros, Élio Flores, Estêvão Palitot, Ana Cristina Daxemberger, Aline Martinells, Thais Vital, Rosa Marques, Thiago Brandão, Durvalina Rodrigues, Terlúcia Silva, Danilo Silva, Eduardo de Araújo, Waldeci Chagas, Lucian Souza da Silva por somarmos nossas lutas.

Agradeço a Professora Gislaine Nóbrega Chaves pelas conversas e trocas extensionistas, antes mesmo do período de seleção para o doutorado.

Agradeço a *Noelci Homero*, primeira acolhida, recepção e diálogo costumeiro durante minhas idas e vindas a Porto Alegre/RS.

Às companheiras e companheiros do *Grupo de Trabalho de Ações Afirmativas dos Estudantes da Pós-graduação em Educação*: Paulina Gonçalves, Catarina Machado, Dani Conegatti, Bruna Branco, Woia Xokleng, Daniela Franciela Sales, Eráclito Pereira, Mayara, Mestre Guto Obafemi, Iara de Almeida, Caroline, Tainah, Jaqueline Franco, Paulo Faber e Isael Pinheiro. A luta coletiva na Universidade apresenta-se feita e ponte para tantas outras lutas que ainda faremos separadas/os fisicamente, mas conectadas/os pelas experiências que vivemos.

Às companheiras da *Comissão de Ações Afirmativas*, Profa. Gladis Kaercher, Profa. Cláudia Rodrigues, Jaqueline Franco, Kathryn Dominique Lum, Bruna Branco, Roseli da Rosa Pereira e Ana.

Às companheiras e companheiros do *Grupo dos Mestrandes & Doutorantes Pretos* e aos companheiros e companheiras do *Núcleo E'LEÉKÒ*, pela acolhida, lugar de afetos, importantes reflexões coletivas e beleza de uma jornada acadêmica de *feitura juntas*.

Agradeço à *minha orientadora*, Professora Magali Mendes de Menezes, pela acolhida na trajetória do doutorado, recepção, conversas extensas, escutas intensas e, no sentido das palavras Kainkáng, aconselhamentos. Agradeço de coração.

Às professoras do *Programa de Pós-graduação em Educação* da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Maria Aparecida Bergamaschi, Neuza Vaz, Conceição Paludo (em memória), Carla Meinerz, Jane Felipe, Kathryn Dominique Lum, Lodenir Karnopp, Cristianne Maria Famer Rocha, assim como aos demais professores de outros programas e universidades com os quais dialoguei durante o doutorado: Alcione Correa Alves (UFPI);

Rosane Neves (PPGPSI), Davi Pessoa (UERJ), Maria Lúcia Castagna Wortmann, Winona Wheeler (University of Saskatchewan, Canadá); Juliana Schneider Medeiros (Saberes Indígenas na Escola/UFRGS), Edson Machado de Brito Kayapó (IFBA); Bruno Ferreira Kaingang (Saberes Indígenas na Escola/UFRGS) e Prof. Eloir de Oliveira (Saberes Indígenas na Escola/UFRGS), aos quais agradeço pelas trocas de ensinamentos e aprendizagens.

Às *companheiras e companheiros de orientação* durante o processo de pesquisa e produção desta tese: Luciana Dornelles (Lulu), Leonardo Castro, Vanessa Porciúncula, Tanise Medeiros, Daniela Franciela Sales – Daniela Kainkáng, Susana Belfort Kainkáng, Carolina Araújo, Lúcia Félix, Jeruza Nobre e Osmar Yupuri Tukano. O contexto da pandemia não nos possibilitou tantas cervas, mas todo tempo é tempo para tomarmos umas e outras.

Aos *colegas da UFRGS*: Marta Alves, Robson, Wagner Machado, Grazi Oliveira, Verônica, Roseane Machado Rollo, Amanda Gurgel, Márcia Tomazzoni, Rita Camisolão, Maurício, Camila, Erik Seger, Rafael Barcellos, Lúcio Izidro (em memória), Eduardo Zanette, Cristiano Rosa, Vanessa, Larisse (Afroativos), Letícia Santos, Fernanda Maiato, Larissa Oyarzababel (E'LÉÉKO), Ademiel Sant'anna Jr (E'LÉÉKO), Tatiane Costa (E'LÉÉKO), Gláucia Azevedo (E'LÉÉKO), Gabriel Godoi (E'LÉÉKO), Cris Feijó (E'LÉÉKO) e Maíne (E'LÉÉKO).

A todos os meus *colegas do Departamento de Ciências Sociais Aplicadas* da Universidade Federal da Paraíba e, em especial, às *colegas do Curso de Secretariado Executivo*, por possibilitarem meu afastamento para a realização deste estudo.

Às Professoras Belle Santiago, Patrícia Barros, Joseilme Gouveia, Sandra Dias e Graziellen Lima por terem assumido meus horários na saída para o doutorado, evitando prejuízo aos docentes.

Agradeço a *Rafael Luiz Souza*, pela carona certa que me possibilitou não perder o voo para a prova escrita da seleção de doutorado, quando o pneu do carro furou e me vi presa no trânsito entre as cidades de Abreu e Lima e Recife, em Pernambuco. Que os encantados te guiem!

Agradeço a *Eduardo Henrique Oliveira* e sua esposa, Raissa Geórgia Lima de Araújo, pelo socorro cuidadoso no momento em que eu não conseguia sair do lugar. Com o exemplo, vocês ensinaram à sua pequena que há outro sentido de solidariedade humana. Gratidão.

Aos meus terapeutas pela escuta e palavras nos momentos de intenso sentir e refletir, que não foram poucos. À Janaína, do grupo de apoio e saúde mental da UFRGS, e a todas e todos os colegas do grupo pela escuta, trocas e fortalecimento.

Agradeço às *amigas e amigos* Ana Sala (em/ memória), Scroggie Hawson (em memória), Hildeane Coutinho do Nascimento Albuquerque, Felipe Hora, Fernanda Teixeira, Cecília Calado, Alexandre Fontes, Tessália Cheng, Henry Reche Miguez, Mateus Leandro Menezes,

Tutu Carvalho, Terlúcia Silva, Durvalina Rodrigues, Jadiele Berto, Hildevânia Macêdo, Dilei, Mirian, Tessy, Mara, Ana Elisa Regis, Felipe Ulloa Forero, Eliane Dourado, Beda Barkokébas (em memória), Marilza Silva, Marinalda, Carlos Fernando de Araújo Calado, Fátima Chianca, Igor Benício, Maria Aparecida Melo, Nadja Serotiuki Lyrio, Patrícia Castro de Assis, Manno, Simone, Lana e as Curuminhas – Adrianlina, Laryssa, Márcia e Alyne pelos momentos de escuta, acolhida, trocas, chamadas, incentivo, risos, gréas e descontrações quando eu achava que não ia dar conta dessa jornada tão intensa e necessária.

Aos novos *amigos gaúchos*, por me emprestarem suas visões e mostrarem percepções singulares de Porto Alegre: Henry Reche, Paulo Oscar Miguez, Mateuszito, Margareth, Jeneci (Quilombo das Flores), Daveson Soares (Quilombo dos Alpes), Odete, Gabriela Blanco, Evelyn Ligocki, Mauro (Livraria Cirkula), Luzardo, Daize, Vera Marta, Beatriz, Melaine, Rosvita,

Agradeço à Professora *Tânia Aparecida Lopes*, pela generosidade de me ler em outro texto, ouvir-me e por suas palavras sábias. Processos de despertar e transmutas para esta escrita. Obrigada por reafirmar nossos valores comunitários.

Agradeço às queridas *Paulina Gonçalves* e *Lana Rodrigues*, pelo apoio de todas as horas, na Paraíba e no Rio Grande do Sul.

Agradeço aos meus amigos do *Maracatu Kangoma*, por compreenderem minha ausência nesse período e por fazerem tremer as ruas do meu Recife, ao celebrarem o amor, a vida, a amizade em nossa comunidade.

À Paula Monique Kunzler Schneider, pela revisão normativa e gramatical deste trabalho.

Ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

RESUMO

Nesta tese, sentir-pensamos o desdobramento de uma experiência extensionista em uma Comunidade Colaborativa de corpos negros e indígenas em Universidade Neocolonial a partir da perspectiva interseccionalidade-interculturalidade. Neste bordado cartográfico poético-colaborativo, partimos de encruzilhadas poético-teórico-metodológicas com a finalidade de bordar, desbordar e rebordar memórias interespistêmicas de imagens-significado encobertas no território da *América Profunda* (de *Quintais e Aldeias*), em feitura que entrecruzam a Sociologia da Imagem, Antropologia Cultural, Filosofia Intercultural e Estudos Inter (trans)culturais em diálogo profundo com a linha de pesquisa Educação, Culturas e Humanidades. Sobre os métodos, as imagens-significados refletem sentidos desde a “periferia do conhecimento” ao desenhar outro significado para democratização do pensamento acadêmico. As feitura de bordados, desbordados e rebordados possibilitou debruçar sobre o sentido crítico da produção científica estruturada em processos metodológicos exploratórios, produtoras da subcategorização do conhecimento. Nos achados, percebemos como os fios-corpos-vidas negros e indígenas com acesso e permanência universitária conviviam e convivem relações epistêmicas afastadas pelas encruzilhadas-violências na Universidade Neocolonial. No giro do tempo espiralar, o movimento de experiências de confluência entre sabenças se constitui entre fios-corpos-vidas, elementos da natureza e os encantados diante das costuras de violências no bordado ocidental alinhavadas pelo racismo e sexismo social e epistêmico. Rebordamos o sentido poético-político de uma ambiência para o Bem Viver desde feminismos descolonizados ao tensionar o imaginário científico como modo de democratização do pensamento acadêmico. No fechar-abrir, desde análise via hermenêutica intercultural, encruzilhadas contribuíram e seguem contribuindo para desencobrir o sentido da violência epistêmica e rebordar a continuidade de finalidade do diálogo intercultural entre negros e indígenas, com o propósito de reafirmar subjetividades apartadas entre si dentro e fora do ambiente acadêmico, desde nossas *Ìyá àgbas e anciãs*, na perspectiva do Bem Viver. Os ensinamentos, sobretudo de minha avó – *Dona Lú* – e de tantas outras mulheres negros e indígenas abordam a consciência ancestral como sentido para decidir o que faremos com as sabedorias bordadas nas memórias de nossa *àwújọ*.

Palavras-chave: Bordado de Memórias. Extensão-pesquisa. Interseccionalidade-Interculturalidade. Feminismos Descolonizados. Bem Viver.

ÀKÓPÒ

Ninu idába yí, a ni imòlára-ronú sísafihàn ti irírí itèsíwájú ni egbé ifowósowópò ti ara dudu ati awon ara àbíníbí ni Ilé-èkó gíga isodilétò titun kan lati ojú-ìwòye abásepò láàrin awon àwùjò èyà-abásepò láàrin awon àṣà èyà. Ninu isẹ-òṅà àwòrán àiyé ati èwì-ifowósowópò yí, a bèrè lati awon ikóríta èwì-imò-itúmò-òṅà pèlu idí ti se isẹ abéré, se àìrán ati tún rán awon irántí láàrin ipilèṣe-imò ti awon ère-itúmò àfibò ni àgbègbè ti *Améfirikà pèlu Àtilènde atijó* (lati *Awon Ilé-èhin* ati *Awon abúlé*), ni itúmò òṅà ti o sòdá èkó nípa irin èdá-arayé, èkó ogbón láàrin àṣà ati rírántí àgbàlàgbà jín ijíròrò pèlu ilà ti sèwádí èkó, awon àṣà ati imò-òrò. Nípa awon òṅà, awon ère-itúmò safihàn awon imò-ara lati "imò láísí lááí" lati sàpèrè itúmò miiran lati se diẹ gbajúmò imò-ilé-èkó gíga náà. Awon itúmò-òṅà lati se isẹ abéré, se àìrán ati tún rán ti o jékí sò nípa agbara lati itupalè onímò-jinlè síṣe ti isétò ni awon itúmò-òṅà lati lò ànfàní ati mú imò bàjé jáde. Ninu awon àwàrí, a se àkiyèsí bi awon ilà-ara-àyè dudu ati ara àbíníbí ti o wà si ilé-èkó gíga ti o gbépò lati tèsíwájú ni abásepò imò ti o yapa nípasè ikóríta-ìwà-ipá ni Ilé-èkó gíga isodilétò titun. Róbótó nígbà bí òkòtó ati awon àgbéwò ti o sàjopò sí láàrin awon imò ati o jé láàrin ilà-ara-ayé, èyà ti isèdá ati awon imolè loju ki o to awon ojúrán-ìwà-ipá ni isẹ abéré ni apá iwò-oòrùn rán pèlu èlèyàméyà ati irin-imò iyàsótò. A tún rán imò-ara èwì-isèlú ti egbé ifowósowópò kan fun igbésí-ayé to dára lati awon obínrin àtakò egbé ti o jà lòdì si àjèdalú ti apá iwò-oòrùn lati tèmó irò imò-jinlè náà bí òṅà ti se diẹ gbajúmò imò-ilé-èkó gíga náà. Ni padé-ší lati itupalè ni òṅà ti àwíyè láàrin àṣà, awon ikóríta se alábápín ati tèsíwájú lati se alábápín lati hàn imò-ara ti iwà-ipá ipilèṣe-mimò ati tún rán ilòsíwaju ti àbuse ti ibaraenisòrò láàrin awon àṣà dudu ati àṣà àbíníbí, pèlu àbuse lati tèmó lati yà awon ojú-ìwòye kúrò lódò ara won tinútòde ilé-èkó gíga, látìgbà awon iyá àgbà àti *awon igi àgbà wa*, ni ojú iwòye Ìgbésí Ayé to dára. Awon èkó náà, pàápàá ti iyá-nlá mi - *Dona Lú* – ati ti awon obínrin dudu miiran ati àbíníbí, sò èrí-òkàn àgbàgbà bi imò-ara lati pinnu kini a yoo se pèlu awon ogbón ti o rán sinu awon irántí àwùjò wa.

MIMOMIRÍ

Kó tese-porabykyaba pupé oronhandub oroimo'ang amō tekoaguera ono'ongyba'e iepotabēsaba amō apuanã oiopytybōba'e pupé kunhātapyiuna kunhāeté abé reté Universidade Neocolonial pupenduara interseccionalidade-interculturalidade mba'e repiakaba rupi. Kó semberungypyra sa'angypyruera poético-colaborativo pupé, oroieypyrunng peioasaba poético-teórico-metodologia sui ma'endusaba interepistêmica remberungápe, semberunga rabápe, semberungabesápe ta'anga iekuapaba resenduara Amerika ypypenduara (okaretá, tabetá abé) tetama i aso'iabokypyre'yma resenduara mimonhanga pupé Antropologia de gênero, Filosofia Intercultural, Tamyia Ma'endusaba oioguerkoba'e, tekokuapotasaba rapé rupi Morombo'esaba, Tekoabetá, Abámaba'e nhomongetasabusu rupi bé. Mba'emonhangápe, ta'anga-iekupaba oikuabe'eng mba'eandupaba “tekokuapaba retama rembe'yba” suí amoaé iekuapaba kuatiarápe moroupé academia 'anga moia'okaguama resé. Semberungypyra, semberunga-rabypyra, semberungabépyra monhanga oiepeká oré aipó kuaba resé, Ciência remimonhanga nhe'enga iekuapaba, i monhangymbyruera metodologia moromoporabykyasyaba repé rupi tekokuapaba moettee'yma monhangápe. Guasembápe, oronhandub kunhātapyiuna kunhāeté abé reté sekobé-senimbó univesidade pupé teikeaba, pytasaba abé rerekóreme. A'e oguerékó raka'e, oguerékó ko'yr abé ioguerekosabepistêmia i pe'apyra Neocolonial peioasaba-maramonhanga univesidade pupenduara suí. 'Ara pyryrymbápe a'e oimonheguarĩ tekoabetámÿnha sykaba resé tekokuapaba teté sekobé-senimbó pyterype Ybynhandesy 'ekatuaba abé 'angaraibetá abéno amē maramonhanga robaké Ocidente rembiemberunguera racismo, sexismo social epistêmico abá resenduara reminimbóasaguérype. Orosemberungabé iekuapaba poetica-política resenduara mokōi iekuapaba resé tekobekatu resé feminismo descolonizados suí ciência 'anga rekyia academia 'anga mba'edemocratizasábamo. Kó mba'eokendaba, mba'ekendaboka pupé hemenêutica intercultural peioasapaba rupi a'e oporopytybō raka'e oporopytybō abé marãmonhanga-epistêmica iekuapaba aso'iaboka resé nhomongetasáintercultural iepotabē remberungabébo tapyiuna abaeté abé pytérype tekopotasaba resé subjetividade mombe'ubébo o iosui i pe'apýramo academia rekoaba pupé aipó mamō abé oré iyáãgbas suí guaibĩ abé suí tekobekatu pupé. Morombo'esaba xe aryia é suixuara kunhātapyiunetá kunhāetétá abé suixuara oimombe'u tamyia py'anhemongetasaba oré rekorama iekuapaba oré ènyàn tekokuapaba ma'endusaba semberungypyra resenduara.

Nhe'engokendaba: Ma'endusaba semberungypyra. Iepotabē-tekokuapotasaba. Interseccionalidade-Tekoabetá. feminismoetá descolonizados. Tekobekatu

RESUMEN

En esta disertación, sentimos-pensamos el despliegue de una experiencia en una Comunidad Colaborativa de los cuerpos negros e indígenas en una Universidad Neocolonial desde la perspectiva de la interseccionalidad-interculturalidad. En este bordado cartográfico poético-colaborativo, partimos de cruces poéticos, teóricos y metodológicos con el propósito de bordar, desbordar y rebordar memorias interesistémicas de imágenes-sentido ocultas en el territorio de la *América Profunda* (de *Patios* y *Aldeas*), en el que se entrecruzan la Antropología de género, la Filosofía Intercultural y la Memoria Ancestral en profundo diálogo con la línea de investigación Educación, Culturas y Humanidades. En cuanto al método, las imágenes-sentidos reflejan significados desde la “periferia del conocimiento” al trazar otro significado para la democratización del pensamiento académico. El bordar, desbordar y rebordar nos permitieron analizar críticamente la producción científica estructurada en procesos metodológicos exploratorios, que produce la subcategorización del conocimiento. Estos hallazgos nos llevaron a observar cómo los hilos-cuerpas-vidas negros e indígenas con acceso y permanencia universitaria convivían y conviven en relaciones epistémicas separadas por el cruce-violencia en la Universidad Neocolonial. En el tiempo en espiral, el movimiento de experiencias de confluencia entre saberes se constituye entre hilos-cuerpas-vidas, elementos de la naturaleza y lo encantado ante las costuras de violencias en el bordado occidental rayadas por el racismo y el sexismo social y epistémico. Se rebordó el sentido poético-político de un ambiente para el Buen Vivir de los feminismos descolonizados al tensar el imaginario científico como una forma de democratizar el pensamiento académico. En el cierre-apertura, y desde el análisis de la hermenéutica intercultural, los cruces contribuyeron y siguen contribuyendo a descubrir el significado de la violencia epistémica y a rebordar la continuidad del propósito del diálogo intercultural entre negros e indígenas, con el fin de reafirmar las subjetividades separadas entre sí dentro y fuera del ámbito académico, desde nuestras *Ìyá Àgbas* y *Mayores*, en la perspectiva del Buen Vivir. Las enseñanzas, especialmente de mi abuela –*Doña Lú*– y de tantas otras mujeres negros e indígenas, se acercan a la conciencia ancestral para decidir qué haremos con la sabiduría bordada en las memorias de nuestra *àwújọ*.

Palabras clave: Bordado de Memorias. Extensión-investigación. Interseccionalidad-Interculturalidad. Feminismos Descolonizados. Buen Vivir.

ABSTRACT

This study feel-thinks the unfolding of an extensionist experience in a Collaborative Community of Black and Indigenous female bodies in a Neocolonial University based on an intersectionality-interculturality perspective. In this poetic-collaborative cartographic embroidery, we begin from poetic-theoretical-methodological crossroads to embroider, unembroider, and re-embroider interepistemic memories of the images-meanings hidden in the territory of Deep Amefrica (of *Quintais e Aldeias*) in doings that intersect gender anthropology, intercultural philosophy, and ancestral memory in a deep dialogue with the Education, Cultures, and Humanities line of research. Regarding our methods, images-meanings reflect senses from the “periphery of knowledge” to trace other senses and democratize academic thought. The making of embroidery, unembroidery, and re-embroidery enabled us to dwell on the critical meaning of scientific production structured in the exploratory methodological processes subcategorizing knowledge. Our findings show how female Black and Indigenous threads-bodies-lives with access to the university and permanence in it experienced and still experience epistemic relations separated by crossroads-violence in the Neocolonial University. As spiral time turns, the movement of confluence experiences between knoweldge is constituted between female threads-bodies-lives, elements of nature, and those enchanted before the seams of violence in Western embroidery aligned with racism and social and epistemic sexism. We re-embroider the poetic-political sense of an environment of Living Well based on decolonized feminisms by tensioning the scientific imaginary as a way of democratizing academic thought. In this closure-opening based on intercultural hermeneutical analysis, crossroads have contributed and still contribute to uncover the meaning of epistemic violence and reembroider the continuity of the purpose of intercultural dialogue between Black and Indigenous people to reaffirm subjectivities separated from each other inside and outside the academic environment based on our *Ìyá Àgbas* and *elders* under the perspective of Living Well. The teachings, especially of my grandmother, Dona Lú, and of so many other Black and Indigenous women address ancestral consciousness as meaning to decide what we will do with the wisdoms embroidered in the memories of our àwújọ.

Keywords: Embroidery of Memories. Extension-research. Intersectionality-Interculturality. Decolonized Feminisms. Living Well.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – Maria Luzitana (Dona Lú)	29
Ilustração 2 – Minha saída de maternidade - Bordado feito por minha avó, Dona Lú.....	30
Ilustração 3 – Colação de Grau em Secretariado, na UFPE	45
Ilustração 4 – Imagem-significado <i>Igi</i> (árvore) do conhecimento	50
Ilustração 5 – Bordado Cartográfico Interseccional-Intercultural.....	54
Ilustração 6 – Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento e Lélia Gonzalez	65
Ilustração 7 – Imagem-significado Lavadeiras da Bica do Complexo do Sertãozinho.....	69
Ilustração 8 –Valores Ancestrais para o Bem Viver.....	71
Ilustração 9 – Casa de Farinha da Aldeia São Francisco - Território Potiguara, PB.....	77
Ilustração 10 – 1º Intercâmbio Cultural na Extensão-Pesquisa (Memorial das Ligas e Lutas Camponesas, em Sapé)	82
Ilustração 11 – Igreja Matriz Santa Rita de Cássia (Rio Tinto/PB) e Igreja Santa Isabel (Paulista/PE)	83
Ilustração 12 – Intercâmbio Cultural RECOSEC - Presença na celebração de 100 Anos de Mãe Bui - Coco da Nação Xambá/PE	86
Ilustração 13 – Jornadas de Redes Formativas do Futuro (Impulsão à Marcha das Mulheres Negras 2015).....	88
Ilustração 14 – Imagens elaboradas por estudantes da Escola Estadual Luiz Gonzaga Burity, na Impulsão à Marcha das Mulheres Negras 2015.....	89
Ilustração 15 – Identidades Visuais - RECOSEC (1ª e 2ª fase da Extensão-Pesquisa).....	93
Ilustração 16 – Árvore da Vida no Campus IV/UFPB	94
Ilustração 17 – Atividade Formativa Futuro.....	94
Ilustração 18 – Ciclo de Práticas da Extensão-Pesquisa.....	97
Ilustração 19 – Intercâmbio Cultural ao Museu Margarida Maria Alves.....	99
Ilustração 20 – Imagem-significado Sonhos e recados	111
Ilustração 21 – Imagem-significado Presença de corpos negros e indígenas no carnaval.....	114
Ilustração 22 – Bica do Sertãozinho	117
Ilustração 23 – Guarida no Quintal da Senhora - Mata no Complexo Sertãozinho	118
Ilustração 24 – Região UFPB/CCAe e Bica do Sertãozinho	119
Ilustração 25 – Imagem-significado Sabedoria do Búfalo nas entranhas do conhecimento profundo	126
Ilustração 26 – Imagem-significado Plantar milho para colher chuvas.....	131

Ilustração 27 – Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades.....	133
Ilustração 28 – À esquerda, imagem da antiga árvore de Flamboyant e, ao lado, plantio de árvore em frente ao Centro Cultural Fênix com a presença de extensionistas RECOSEC....	139
Ilustração 29 – 2ª Sessão do Cine Debate COCAM.....	142
Ilustração 30 – 25 de julho - Salve Tereza de Benguela	148
Ilustração 31 – ‘Exemplo’ de profissionalização e trabalho classistas.....	152
Ilustração 32 – Agenda Afro-Feminista no Instagram do Movimento de Mulheres Negras/PB.....	153
Ilustração 33 – Card de homenagem ao Encantamento de Dona Nilda Potiguara	156
Ilustração 34 – Último encontro com Dona Nilda (Dona Nilda, Iranilza Cinésio Potiguara e Luz Santos)	156
Ilustração 35 – Quem iniciou as práticas de autocuidado na espiritualidade?	161
Ilustração 36 – Imagem do boi-de-fogo durante vivência de extensão-pesquisa, na Maré de Tramataia, PB	162
Ilustração 37 – Imagem aproximada de Bartolina Sisa	164
Ilustração 38 – Imagens de atividade de campo para conhecer a Árvore de Marcação	164
Ilustração 39 – Mosaico de Imagens Kipupa Malunguinho 2016 (Intercâmbio Intercultural).....	165
Ilustração 40 – Mosaico Auto(inter)cuidado RECOSEC	169
Ilustração 41 – Oficina Ìjà Dàrà Escrevivência Poetizada (card de divulgação).....	170
Ilustração 42 – Imagem-significado Oficina Ìjà Dàrà Escrevivência Poetizada	174
Ilustração 43 – Desenho do Entroncamento Patriarcal.....	177
Ilustração 44 – Roda Intercultural - Em se plantando, tudo dá!	181
Ilustração 45 – Imagens da Roda Intercultural - Em se plantando, tudo dá! O que iremos plantar?	182
Ilustração 46 – Identidade Visual da COCAM/RECOSEC (3ª Fase)	189
Ilustração 47 – Imagem-significado da Cabaça na complementariedade.....	190
Ilustração 48 – Imagem-significado das Diretrizes para a Educação Intercultural Interfeminista.....	195
Ilustração 49 – Perfil Étnico-Racial dos Discentes Ativos UFPB/Campus IV	198
Ilustração 50 – Encontro Nacional de Mulheres Negras - 30 Anos, Goiás	199

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Valores Ancestrais para o Bem Viver para a <i>Egbè Ifòwòsowópò</i>	72
Quadro 2 – Ciclo de Práticas da Extensão-Pesquisa	97
Quadro 3 – Indicadores de Vulnerabilidade no Território Terceiro-Mundista	192
Quadro 4 – Publicações da Comunidade Colaborativa em Coluna do Jornal Brasil de Fato/PB	200

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
AEC	Antes da Era Comum
AMB	Articulação de Mulheres Brasileiras
APA	Área de Proteção Ambiental
APIB	Articulação dos Povos Indígenas Potiguara do Brasil
ARIE	Área de Relevante Interesse Ecológico
ATL	Acampamento Terra Livre
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CCAIE	Centro de Ciências Aplicadas e Educação
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
CIASD	Escola Técnica Centro Interescolar Almirante Soares Dutra
COCAM	Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias
CONSEPE	Conselho Superior de Ensino Pesquisa e Extensão
CONSUNI	Conselho Universitário
CTRT	Companhia de Tecidos Rio Tinto
EC	Era Comum
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
ESURP	Escola Superior de Relações Públicas
EUA	Estados Unidos da América
FAINTVISA	Faculdade de Vitória de Santo Antão
FNSP	Fundo Nacional de Segurança Pública
Ha	Hectare
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INSA	Instituto Nacional do Semiárido
IPL	Instituto Pró-Livro
ISA	Instituto Socioambiental
LN	Litoral Norte
MEC	Ministério da Educação
MMN PB	Movimento de Mulheres Negras na Paraíba
NEABI	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas Potiguara
ONU	Organização das Nações Unidas
OSCIP	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público

PAE	Política Acadêmica de Extensão
PB	Paraíba
PET	Programa de Educação Tutorial Indígena
PFAUPE	Programa de Fortalecimento Acadêmico da Universidade de Pernambuco
PNDTR	Programa Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural
PROBEX	Programa de Bolsas de Extensão
ProExt	Programa de Extensão Universitária
RECOSEC	Rede Afro-latino-empREENDEDORA, Educativa e Colaborativa no Secretariado
REUNI	Programa de Expansão e Reestruturação das Universidades Federais
SENAI	Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial
STI	Superintendência de Tecnologia da Informação
SUS	Sistema Único de Saúde
TCU	Tribunal de Contas da União
TSG	Taxa de Sucesso na Graduação
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

	PRIMEIROS BORDADOS NAS MARGENS DO RIO QUE NÃO É MAIS O MESMO.....	23
1	FEITURAS, ESCRIVÊNCIAS E ÒNÀ DES(RE)BORDADOS	42
	<i>Conto – Não Esperamos Príncipes em Cavalos Brancos</i>	<i>49</i>
	Carta à Universidade que está “À Margem” das Humanidades	58
	<i>Causo – Por que você está na Universidade?</i>	<i>59</i>
	<i>Conto – Lavadeiras do Complexo do Sertãozinho.....</i>	<i>67</i>
	<i>Diálogos Profundos e Encantados.....</i>	<i>79</i>
2	DESALINHAR O AVESSO DE SI (DES)BORDADO	102
	<i>Causo – Sonhos e Recados.....</i>	<i>110</i>
2.1	ENTRE BÚFALOS E COLHEITAS DE CHUVA – (DES)ENCOBRIR SABERES NO AVESSO DE SI E REVELAR A UNIVERSIDADE NEOCOLONIAL.....	111
	<i>Causo – Ausência também é Memória.....</i>	<i>112</i>
	<i>Conto – Um Búfalo nas Entranhas do Conhecimento Profundo</i>	<i>122</i>
	<i>Conto – Plantar Milho para Colher Chuvas</i>	<i>128</i>
2.2	GESTAR DA COMUNIDADE – NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE	138
	<i>Conto – Nossos passos vêm de longe, desde a Barriguda</i>	<i>138</i>
	<i>Conto – Gestar Filhos e Adotar a Natureza</i>	<i>143</i>
3	ENEGRECER, COMUNITARIZAR E AMEFRICANIZAR FEMINISMOS?	147
	<i>Causo – A Comunidade Colaborativa na Agenda Afro-Feminista (25J)</i>	<i>147</i>
	<i>Conto – Escrivência Poetizada: Encantados Re-encontrar</i>	<i>154</i>
	<i>Conto – Quem iniciou as práticas de autocuidado na espiritualidade?.....</i>	<i>159</i>
	<i>Causo – Jurema Sagrada e a Revolta na Paraíba.....</i>	<i>164</i>
	Carta – Oficina Ìjà Dárà Escrivência Poetizada	170
	Carta – Em se plantando, tudo dá! O que iremos plantar?	179
4	REBORDAR UM JARDIM DE CABAÇAS – A EDUCAÇÃO INTERFEMINISTA INTERCULTURAL	188
	BORDADOS PARA (NÃO) CONCLUIR.....	203
	REFERÊNCIAS.....	208
	APÊNDICE A – Equipe Interdisciplinar de Extensão-Pesquisa	217
	APÊNDICE B – Perfil Étnico-racial e de Gênero da Equipe Interdisciplinar de Extensão-Pesquisa	218

APÊNDICE C – Àkókò Interfeminista Contracolonia.....	219
APÊNDICE D – Tabela Nominal dos projetos de extensão, por ano civil e professoras/es envolvidas/os.....	222
APÊNDICE E – Sobre a Ilustradora	225
APÊNDICE F – Sobre a tradutora do resumo em Yorúbà	226
APÊNDICE G – Sobre o tradutor do resumo em Tupi Potiguara.....	227

PRIMEIROS BORDADOS NAS MARGENS DO RIO QUE NÃO É MAIS O MESMO

*Somos as águas dos rios
Que desde África
Fecundaram este território
Nossos espíritos resistem.
Antes mesmo das Irmandades.
No asê e na fumaça não há caridade.
Sempre foi comunidade (Luz Santos)¹.*

Peço licença aos encantados para bordar esta pesquisa. O bordado cartográfico interseccional-intercultural desta pesquisa surgiu antes de me tornar professora universitária, mas ganhou força durante minha trajetória na extensão-pesquisa. Neste estudo, sentir-pensamos desde a extensão universitária, na maioria das vezes percebida como *prima pobre*² na periferia acadêmica. Entretanto, desde a “periferia intercultural” emerge o objetivo geral deste estudo: sentir-pensar o desdobramento de uma experiência extensionista, em Comunidade Colaborativa de corpas negras e indígenas, a partir da perspectiva interseccionalidade-interculturalidade.

No tocante aos objetivos específicos, anunciamos: 1) des(re)bordar *Ònà* de memórias encobertas, a fim de apontar as encruzilhadas e feitura desta tese; 2) analisar tensões e desafios da extensão-pesquisa em reflexionar nuances da Universidade Moderna (neste estudo percebida como Universidade Neocolonial), que se aproximam do encobrimento da *América Profunda* (desde cosmogramas – cartografias subjetivas afro-brasileiras e ameríndias), em meio a diálogos interculturais anunciadores de um *gestar* Comunidade Colaborativa; 3) refletir certas tensões sobre opções prático-políticas na vivência aproximada ou distanciada do Feminismo afro-latino-americano e do ‘FeminismoComunitário’, entendo estes dois campos

¹ A feitura dessa Escrivivência Poetizada – *A economia do espírito* – tomou como inspiração a pesquisa da Profa. Eliane Cruz de Lima (2020), que traz como tema central a *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na cidade de Mamanguape/PB*. Como aconteceu na América portuguesa, no Brasil o patriarcado-judaico-cristão estabeleceu, pela “relação de fé”, o controle sobre as formas de sociabilidades negras e indígenas ao instituir o catolicismo popular e sincrético, que incorporava práticas afro-indígenas, como a Jurema Sagrada. Ressignificada em espaços de resistência e expressão de poder, há em outras cidades paraibanas, na região do Seridó Ocidental, Irmandades do Rosário dos Pretos que permanecem realizando de forma ritualística a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, como aponta o artigo *Irmandades de negros, devoção à Nossa Senhora do Rosário e à ancestralidade*, de Cristiane Nepomuceno (2019).

² A expressão “prima pobre” refere-se ao status acadêmico de menor relevância observado à Extensão Universitária. Tal percepção dá-se desde a *ordem hierárquica do discurso*: ensino, pesquisa e, só por último, a extensão. Se, de fato, esses pilares são indissociáveis, por que na prática seguem uma ordem hierárquica no discurso e na dinâmica de gestão universitária? Por que não são pensados e gestados de forma conjunta, a exemplo da extensão-pesquisa?

teóricos não como antagônicos, mas como dialógicos; e 4) sugerir uma imagem política de Educação Interfeminista Intercultural.

Nesse sentido, o percurso da extensão-pesquisa é também a trajetória de corpos e caminhos de vida (estudantes, voluntárias/os, professoras/es, pesquisadoras/es) bordados por memórias-guias (memórias encantadas, neste estudo por vezes nomeada de Memórias Amefricanas). Este trabalho de pesquisa, portanto, visa sentir-pensar de que maneira algumas práticas experienciadas na extensão-pesquisa por corpos negras e indígenas em território Potiguara³ *gestam* o significado de comunidade colaborativa e seus contributos no desenho de Educação Interfeminista Intercultural.

O acesso de corpos negras e indígenas à educação universitária, além de um processo tardio, ocorreu de forma violenta. Entendemos a educação superior – e de forma particular a prática da extensão-pesquisa – como possibilitadora de (des)bordar relações de dominação forjadas em relações desiguais de poder. Relações essas marcadas, sobremaneira, pela *morte do espírito das palavras faladas*, encobertas por outras palavras que representam instituições (estatais e certos organismos religiosos), mas que nem sempre dialogam com nossos interesses originários e ancestrais, por vezes apresentados em simpatias, palavreados, sonhos e provérbios⁴, a nos constituir como *sujeitas* de nossas corpos.

Dessa forma, este bordado – marcado por fios-corpos-vidas por meio de sabedorias e feitura apreendidas no movimento do tempo – pretende tecer, ao menos de forma aproximada, sentidos e significados, e para tanto buscamos, em certas linguagens, o fio para organizar nossos sentimentos, mesmo que por frestas ou fragmentos, e que corramos o risco do distanciamento das ideais ocidentais. Desse modo, esta tese se borda na contradição de mundos entre o conhecimento universitário e algumas *sabenças* (conjunto de saberes) – como diz Nei Lopes – de cosmos que nos habitam. Afinal, quando tiramos as indumentárias performáticas do mundo do trabalho colonial, o que fica? Como questionava minha avó: “Vamos seguindo aos trancos e barrancos”!

No campo da educação superior (Graduação e Pós-graduação), os movimentos negros e indígenas Potiguara, por meio de lutas, mudaram o curso da história e gestaram políticas

³ A palavra “Potiguara” caracteriza um povo, uma nação, uma comunidade. De acordo com professoras/es e estudiosos/as do Tupi antigo, em função da característica específica da palavra “Potiguara”, ela não flexiona em grau, gênero ou número, mesmo que haja mudança na classe gramatical no português brasileiro.

⁴ Ao longo da pesquisa para a feitura desta tese, inventariei, junto a minha família matrilinear, a memória de 140 provérbios narrados por minha avó, Dona Lú. A memória desses provérbios, em meio às tradições e costumes, constitui patrimônio cultural imaterial afro-brasileira (Lopes; Simas, 2022; Lopes, 2005; Schlee; Silva; Long, 2016).

públicas educacionais numa luta histórica internacional, como por exemplo as políticas de cotas⁵ e o sentido para as políticas de ações afirmativas nas histórias encobertas, com a finalidade de garantir acesso ao Ensino Superior às populações afrodiáspóricas e ameríndias, de modo a redesenhar um quadro histórico e social de exclusão, discriminação e produção de desigualdades raciais. No entanto, para além do acesso, as práticas de extensão-pesquisa desenham a necessidade de atenção aos saberes co-criados pela ciência dos encantados. Desde outros modos de pensar, as ações de auto(inter)cuidado no campo da espiritualidade (como veremos no Capítulo 3) implicam um significado de permanência para além da materialidade das estatísticas ou da taxa de sucesso na graduação⁶ (decorrentes de esquemas quantitativos pautados no indivíduo).

Na América do Sul – que neste estudo se apresenta como *América Profunda* –, desde a divisão geopolítica colonial do Tratado de Tordesilhas⁷, as Universidades da América Portuguesa, ao priorizarem a formação cognitiva, encobriram a intersecção de violências na Educação Superior às subjetividades *anafêmeas*⁸ de seres humanos e não humanos, numa tentativa de silenciar princípios ético-organizativos articulados aos cosmos encantados, segundo outras formas de pensar e viver o mundo. A invenção do gênero como categoria analítica e a des(en)coberta de saberes são algumas das chaves neste bordado cartográfico poético-

⁵ A Lei de Cotas para o Ensino Superior (Lei Nº 12.711, de 29 de agosto de 2012) estabelece que todas as instituições federais de ensino (universidades federais e instituições federais de ensino técnico de nível médio) devem reservar, no mínimo, metade (50%) das vagas de cada curso a estudantes de escolas públicas. Dentre tais vagas reservadas, metade deve ser destinada a estudantes de famílias com renda mensal igual ou menor que 1,5 salário mínimo per capita. Em cada faixa de renda dos cotistas – acima ou abaixo de 1,5 salário mínimo per capita –, deverão ser separadas vagas para autodeclarados pretos, pardos e indígenas e pessoas com deficiência, proporcionalmente ao censo do IBGE. O Projeto de Lei Nº 5384/20 aprovado em 09 de agosto de 2023 (segue em tramitação no Senado Federal) atualizou a Lei de Cotas no ensino público federal postergou a revisão da Lei para 2033, incluiu os quilombolas, reduziu a renda per capita familiar de 1,5 salário mínimo para 1 salário mínimo, criou políticas de Ações Afirmativas voltadas para a Pós-graduação; passou a permitir o uso de outras pesquisas, do IBGE, além do Censo, para o cálculo da proporção de cotistas nas unidades da federação; e avaliação do programa a cada dez anos com ciclos anuais de monitoramento, dentre outras mudanças. Fonte: Agência Câmara de Notícias.

⁶ A *Taxa de Sucesso na Graduação* (TSG) é um indicador de desempenho na gestão universitária utilizado pela Secretária de Educação Superior do Ministério da Educação. O indicador resulta da razão entre o número de diplomados e o número de ingressantes, leva em consideração os estudantes ingressantes e seu tempo de permanência nas universidades brasileiras. Foi fixado pela Decisão nº 408/2002 – Tribunal de Contas da União (TCU). Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/setec/arquivos/pdf/indicadores.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2022.

⁷ O *Tratado de Tordesilhas* foi firmado em 1494 entre o Reino de Portugal e o Império Romano “Hispania” ou Península Ibérica (Reinos de Castela, Leão e Aragão), atualmente conhecida como Espanha. O documento delimitou, através de uma linha *imaginária* do ocidentalismo, a divisão de domínio e exploração territorial do “Novo Mundo” pelos reinos colonizadores e, na atualidade, pelos poderes econômicos neocoloniais.

⁸ Na cosmopercepção *Yorùbá*, distinções fisiológicas são percebidas sem que haja projeção hierárquica de ser fêmea e do seu sexo, como opera o pensamento ocidental, no qual o bio-lógico sobrepõe-se hierarquicamente enquanto sexo (Oyèwùmí, 2021).

colaborativo, cuja feitura foi ditada por *Ònà*⁹, consoante estudos no campo da Sociologia da Imagem, Antropologia de gênero, Filosofia Intercultural e Memória Ancestral, em diálogo profundo e intercultural com o campo das Ciências Humanas.

O estudo parte, em suma, de práticas de extensão-pesquisa em uma Universidade pública em aproximação a ações *em movimento* dialógico entre a prática extensionista – que tem sua feitura pedagógica – e a pedagogia prática-política, como lugar para intervir na prática educativa, que em nosso entendimento são também práticas poético-políticas. Isso porque consideramos a exploração e a apropriação da Terra de caráter neoliberal análoga à apropriação das corporalidades femininas, dentro e fora dos espaços universitários. Em sentido intercultural, como práticas poético-políticas, considero lócus *de saberes* (da casa de minha avó, do quintal de minhas tias-avós, das ações junto às corpas negras acadêmicas e indígena Potiguara; práticas educativas da extensão-pesquisa em diálogo com as práticas na Universidade; as práticas em quilombos e aldeias, enfim, todo o território dos encantados) constituidores e constituintes das subjetividades femininas em debate. Em que pese o protagonismo de políticas femininas ao bordarem na Universidade territórios de saberes quilombo-aldeia, a organicidade política da Universidade parece priorizar o gênero masculino ao desconsiderar saberes constituídos desde práticas femininas negras e indígenas conscientizadoras desde um constructo interseccional-intercultural.

Nesta introdução, as memórias do *gestar* Comunidade Colaborativa – o arrastar de chinelos, às vezes antes de o galo cantar; o acender de luzes para sinalizar para as outras corpas negras do quintal que o dia raiou, mesmo quando parece ser noite; o barulho da água fervendo na cuia de barro, seguido do cheiro do café; preces em ladainhas cinquenta vezes repetidas com fervor, seguidas da narrativa sobre o sonho com coelho e mão direita coçando, anúncios de bons presságios; *Ònà* até o rio depois da cacimba para, enquanto se lava roupas, saldar os encantados.

Memórias das corpas negras do quintal, cujas águas do tempo encontram aldeias. Negras e irmãs. Conversas coletivas sobre como era buscar água na cacimba no tempo de antigamente. Enquanto uma das tias-avós (irmãs entre si do quintal) oferece o mungunzá para o café da manhã, alimento preparado na noite anterior, a outra avisa que a carne de sol passou a noite serenando e já está boa para o almoço do dia; outra, entre um descanso e outro das *vistas* em seu trabalho de bordado, vai buscar as ervas para cuidar das feridas de Dona

⁹ *Ònà*, na cosmologia Yorùbá, traz sentido de caminho; passagem. Neste estudo por vezes tem sentido de giro e, outras vezes, de encruzilhada.

Carminha; e uma outra, que tem como cliente no banco da feira um delegado, cuida para manter alguma tranquilidade nas giras do quintal enquanto poupa economias para o momento fúnebre de qualquer uma. Lembram que Lolóide, vizinha moradora de cinco casas depois do quintal, ficou viúva e não pôde trabalhar. As dores nas pernas não lhe deixam em pé. A carne de sol alimenta todas as bocas. Bocas de sobrinhas/os, filhas/os, primas/os, netas/os, Lolóide e quem mais aparecesse. Era certo guardar ao menos um prato de comida. Sempre aparecia mais alguém. Assim como não haveria de faltar reza e um enterro decente.

Naquele quintal havia conversa. Muita conversa em *vários tons de voz*. Também havia brigas. Uma delas ocorreu entre primas/os em rivalidade por manga espada. Uma das frutas mais disputadas do quintal. Embora as mangueiras oferecessem sombras e frutos em abundância, assim como as goiabeiras e os pés de azeitona, vez por outras se ouviam gritos, choros e tapas. Certo dia as brigas foram seguidas pelo anúncio de castigo coletivo no sereno, no decisivo tom de voz de Tia Odete: “onde é que já se viu brigar quando se tem tanto? E nem se fosse pouco, porque aqui as coisas se divide. Vocês devem de tá querendo espantar os ventos de solidariedade que acompanham esse quintal desde antigamente. Quando vocês nem sonhavam em nascer. Pois, vão não. Peraí!”. Em seguida, Tia Odete colocou primas e primos sentados no chão da areia preta. Ficaram todos os sete em fileira, bem juntinhos e com uma única bacia de manga à frente. “Vão chupar a bacia todinha de manga. Mas um de cada vez. Depois, descasca e oferece para o outro. Estão ouvindo: um de cada vez! Quero ver vocês brigarem de novo? Tumara eu ver!”. Não faltaram resmungos. Muito menos risos de quem assistia àquele *jeito de educar de mulheres pretas. O rio não é mais o mesmo quando passa pelas margens poética-políticas*, desde o quintal. Assim como um projeto de extensão não foi mais o mesmo depois do encontro entre corpos negros e indígenas Potiguara.

Depois daquele dia do castigo da manga, outras brigas se sucederam. Quase sempre o método era o mesmo aplicado por qualquer uma das corpos negros do quintal – um castigo bem dado. Naquele quintal, a comida – às vezes no desenho de cantoria – teve (e ainda tem no corpo-memória dos que lá se encantaram) significado de fartura, partilha, cultivo da partilha coletiva, assim como das sabedorias e feitura. Práticas poético-políticas do quintal constituintes da trajetória de tias-avós, tias, filhas/os, sobrinhas e sobrinhos (alguns sem nenhum tipo de parentesco bio-lógico, mas de cuidado e afeto do espírito), um *Ègbón*¹⁰. Todos aprenderam a *cuidar* uns dos outros, mesmo quando não podiam fazê-lo, no respeito à

¹⁰ *Ègbón* está sendo utilizado com significado de irmandade africana (diferente do sentido de Irmandade Cristã), independente do sexo. Em *Ègbón* há distinção entre irmãos mais velhos, em sentido de senioridade.

sabedoria de *bròdá* (parente masculino mais velho) e *sistá* (parente feminina mais velha), ambos ‘Mais Experientes’¹¹ (Oyěwùmí, 2021).

Sabenças daquela areia preta e das gotas d’água nas folhas das mangueiras ensinadas por *corpas* negras do quintal. Em sua maioria viúvas ou abandonadas por seus companheiros, as *corpas* fortaleceram-se na e para a criação e cuidado da *omọ*¹² negra e agregados (família extensa). Um tipo de criação afetuosa com relações de vínculo de sentido comunitário.

Sabenças que seguem como memórias-guias (memórias amefricanas) de *corpas*¹³ na prática da extensão-pesquisa. *Corpas* que, em diálogo com outras *corpas*, buscam reterritorializar o pensamento de práticas poético-políticas, desde sabedorias afro¹⁴-brasileiras e ameríndias encantadas em memórias amefricanas. As *corpas* negras do quintal sempre se orgulharam de herdarem sabenças de outras *corpas* negras, inclusive daquelas de presença física nunca vistas, mas sempre sentidas.

A cozinheira Paula ficou viúva quando seu companheiro tinha 28 anos. Não teve acesso à educação escolarizada. Naquele quintal, educou e cuidou de *omọ* de sete bocas – seis *anafêmeas*, um *anamacho*¹⁵ doente e tantas outras *gentes* que lá buscaram abrigo de suas falas e ervas, além de sobrinhas/os e netas/os. Cuidou para que todas as filhas fossem cedo à escola. Maria Luzitana, a primogênita, conhecida por Dona Lú (Ilustração 1), em sua infância adorava se pendurar no pé de goiabeira do *Quintal*. Foi a primeira a ir para o colégio interno, onde aprendeu a bordar. Entretanto, esse *bordado* pontilhou linhas que tentaram apagar as práticas poético-políticas da ciência dos encantados. Tia Nicinha, outra filha, contou que, ao perceber tal situação, a bisá Paula cuidou de rebordar nossas sabedorias e feituradas, embora encobertas pelo conhecimento ocidentalizado. Aquelas *corpas* negras do quintal são irmãs (de sangue e de vida) de Maria Luzitana (Dona Lú).

¹¹ A denominação ‘*Mais Experiente*’ é utilizada no sentido respeitoso às Mais Velhas (*ḷyá àgbas*) e Troncos Velhos (Anciãs).

¹² *omọ* está sendo utilizado com significado de prole masculina e feminina.

¹³ A denominação *corpas* utiliza a desinência de gênero. Neste estudo, tal uso não visa estruturar uma nova dimensão dicotômica de diferença de gênero. Uma vez que em Yorùbá não há dicotomia de gênero, percebe-se tão somente o sentido de pluralidades matrilineares das corporalidades de mulheres negras e indígenas, para além da divisão sexual de trabalho na colonialidade de gênero. Nesse sentido, diferentes denominações são conjugadas primeiro no gênero feminino e, depois, no masculino a considerar a descolonialidade de gênero no território do conhecimento. Outrossim, consideramos a importância da linguagem neutra como importante fenômeno político de inclusão da comunidade LGBTQIAPN+.

¹⁴ Neste estudo, a denominação *Afro* utiliza-se para fazer alusão à pluralidade de saberes desde o continente africano no Brasil, no processo da diáspora.

¹⁵ Desde a cosmologia Yorùbá, denominações sugeridas por Oyèrónké Oyěwùmí (2021) para designar fêmeas e machos.

Ilustração 1 – Maria Luzitana (Dona Lú)



Fonte: Arquivo pessoal.

Por anos, achei que meu nome era uma homenagem ao território colonizador. A divisão desse sentir trazia o sentimento dicotômico de uma identidade negra anunciadora da violência colonial somente ao se apresentar e dizer o nome e, ao mesmo tempo, a honra, respeito e imensa sorte de ser a primeira neta da bordadeira Dona Lú, de quem também sou filha, assim como sou filha da minha Bisavó Paula – filha ancestral. E, por tal sorte, assim poderia homenageá-la com o mesmo nome. Todavia, nas encruzilhadas deste bordado, memórias do quintal anunciaram-me que, para o quintal, Luzitana era (e ainda é) uma cigana encantada. Salve os encantados!

Enquanto as mãos de Dona Lú buscavam, no desenho riscado a carvão, fazer emergir o bordado em *myosotis* (a flor da memória, também conhecida como não-me-esqueças), pelo trabalho feito *com muito gosto* nas cambraias bordada e de linho, ela contava com orgulho seu acesso ao saber escolarizado: “sua bisavó, Paula, nunca quis que a gente ficasse sem estudo. *Aos trancos e barrancos*, todas nós fomos para a escola e viramos *gente*”. Em que medida o almejado percurso escolar para *virar gente* – ser cidadão – desumanizou corpos negros ao encobrir sabedorias e feiturais ancestrais? Seria essa a primeira marca do poder do neocolonialismo encoberta pelo nacionalismo?

Ilustração 2 – Minha saída de maternidade - Bordado feito por minha avó, Dona Lú



Fonte: Arquivo pessoal.

Minha avó dizia que aprendia muito comigo. Mas são as sabedorias daquele quintal e, especialmente daqueles bordados (Ilustração 2), que trago nesta cartografia poética-colaborativa, assim como corpas indígenas Potiguara carregam em seus corpos os saberes de seus territórios aprendidos com *troncos velhos*.

Desses lugares de memórias, esta tese caminha para des(re)bordar encruzilhadas. *Desbordar* parâmetros fixados pela interseccionalidade de colonialidades (do ser, do saber, da mente, do espírito e da Natureza – do sentir) homogeneizadoras de pluralidades subjetivas na *América Profunda*. Nesta pesquisa, *desbordar* encruzilhadas implica sentir-pensar a universidade-quilombo-aldeia, desde as práticas de extensão-pesquisa, como território de saberes dialogados entre quilombos e aldeias, *rebordados* desde a linguagem corpórea de corpas negras e indígenas no território Potiguara, território de saberes de “outras” *àwújò wa*¹⁶. Portanto, a noção de *rebordar* passa pela comunicabilidade e produtividade acadêmico-intercultural entre corpas negras e indígenas Potiguara, no avesso interseccional do sistema colonial. Ou seja, desde práticas extensionistas de des(en)cobrir valores e práticas de sabedorias ancestrais¹⁷. O uso do parêntese no termo *des(en)cobrir* aponta para violências coloniais encobertas na Universidade dita moderna¹⁸ e descobertas no movimento de bordar memórias. Desse modo, a *feitura* de práticas de extensão-pesquisa em território indígena Potiguara, lugar remanescente de encantadas/os, possibilitou-me, na metáfora do encontro, o

¹⁶ Embora a palavra sem gênero *èniyàn* em escrita Yorubà denomine *ser humano* (Oyěwùmí, 2021), neste estudo, com base nos esclarecimentos da Profa. Gláucia Gomes de Azevedo, utilizamos *àwújò* com significado de humanidade.

¹⁷ Neste estudo, as sabedorias ancestrais são intrínsecas às feitura (práticas).

¹⁸ Reflexões alusivas à Reforma de Córdoba (Capítulo 2).

encontro ou confluência de memórias desde as corpas espirituais e memórias de *Ìyá àgbas*¹⁹ e anciãs, para assim bordar neste *tambo* uma feita metodológica de Educação Interfeminista Intercultural – um *Ònà Òkòtó*²⁰ (Rivera Cusicanqui, 2012; 2015; Martins; 2021a).

Nesse sentido, abordamos a feita metodológica no viés da *comunidade colaborativa*, rumo ao movimento pela Educação Interfeminista Intercultural, desde as encruzilhadas da tese entre práticas, processos e escrita. As colaboradoras/es da Comunidade Colaborativa de Mulheres Amefricanas (COCAM) foram extensionistas (bolsistas, voluntárias e professora) integrantes da *Equipe Interdisciplinar de Extensão-Pesquisa*²¹ (Apêndice A). Na equipe, foram identificadas/os estudantes de acordo com as identidades raciais e de gênero, o que possibilitou delinear o *Perfil Étnico-racial e de Gênero da Equipe Interdisciplinar de Extensão-Pesquisa* (Apêndice B). O quadro que constitui o Apêndice B foi construído com base no critério visual e na autodeclaração das pretas e pardas (negras). Por opção metodológica de escrita, alguns quadros com dados quantitativos, elaborados durante esta pesquisa, foram colocados como apêndices.

Em todo o período de existência, o projeto extensionista teve 55 colaboradoras/es. Neste estudo, consideramos o período entre 2015 e 2018, quando o projeto alcançou maiores inserções na relação comunitária, com foco enunciativo no território de presença amefricana (cultura negra encoberta e presença indígena resistente).

Certas obras sobre o território do Vale do Mamanguape²², litoral norte Paraíba, reiteram sua filiação colonial como uma dádiva. No destaque sobre a constituição social, a citação dos indígenas Potiguara e das comunidades negras aparecem na historiografia nacionalista de forma pejorativa e exploratória pela catequização: doutrinação pelos jesuítas que, por meio de mecanismos de controle social, tais quais as regras judaico-cristão –

¹⁹ A denominação *Ìyá àgbas* está sendo utilizada no sentido de “mulher idosa”, “avó materna e paterna” e ancestrais divinizadas que se transformaram em rios, árvores, pedras, desde a cosmologia *Yorùbá* (Lopes, 2011).

²⁰ *Ònà Òkòtó*, neste estudo, um caminho com o sentido de tempo caracol.

²¹ No passado, a COCAM denominava-se Rede Afro-latino-empresendedora, Educativa e Colaborativa no Secretariado (RECOSEC).

²² De acordo com a historiadora Eliane Cruz de Lima (2020), a origem etimológica da palavra Mamanguape é de origem indígena e traz como um dos significados “Bebedouro”. A cidade de alicerces, em um aldeamento indígena (Monte Mor), transformou-se em povoamento até chegar à condição de vila e, por fim, cidade. A ascensão econômica, por volta do século XVII, deu-se pela implantação dos engenhos, trabalho com couro e a presença do Porto de Salema. O porto de Salema recebeu muitos corpos de trabalhadores escravizados vindos de África, principalmente angolanos. Inicialmente, este território foi explorado pelos franceses, que foram expulsos pelos portugueses. Em meio à disputa com os holandeses, os portugueses saíram vitoriosos. Outrossim, o povo da cidade diz que, ou por má compreensão ou por considerá-la inapropriada, a denominação Tupi mamã-guaba-pe sobre “onde se reúne água de beber” ganhou o nome de *Mamanguape*. Tornou-se esta a capital do Vale do Mamanguape e congrega hoje 11 municípios, instituída pela Lei Complementar nº 116 de 21 de janeiro de 2013.

ou modelo eurocatólico, como dizia Lélia Gonzalez –, incorporam práticas de caridade, perdão, esperança no devir e resignação; no passado histórico alguns indígenas Potiguara levados à Holanda (a fim de estabelecer relações amigáveis), como *tribo*, e o negro africano enquanto recurso de trabalho de populações escravizadas, a fim de garantir a sustentabilidade econômica (na agricultura canavieira, na indústria do açúcar, na constituição de engenhos, atividades agropastoris e trabalhos braçais). Nesse sentido, uma das principais implicações são os “tipos humanos” distribuídos de acordo com a serventia para a força econômica, o sincretismo religioso e a formação de intelectuais colonizados (Andrade; Vasconcelos, 2005; Costa, 2005; Fanon, 2008a).

As colaboradoras e co-criadoras desta pesquisa foram convidadas com base no cruzamento de dados produzidos pelos Quadros 1 (Equipe Interdisciplinar de Estudantes) e 2 (Equipe Interdisciplinar por Perfil Étnico-racial e de Gênero). Neste bordado cartográfico poético-colaborativo, percebem-se como colaboradoras da pesquisa estudantes que foram extensionistas (bolsistas ou voluntárias) da RECOSEC, de diferentes cursos de Graduação (bacharelado e licenciaturas) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB)/Campus IV, e estudantes da UFPB/Campus IV, participantes de atividades promovidas pela extensão-pesquisa, constituindo-se uma Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias, no total de sete integrantes, incluindo-me.

Além de egressas de cursos de Graduação da UFPB/Campus IV e com distintas vivências na experiência RECOSEC, estas corpos estão envolvidas, a seu modo, em diferentes lutas: o exercício da maternidade negra no mundo do trabalho; o movimento pela Educação Interfeminista Intercultural; a luta contra violências e opressões de gênero; a luta pela educação antirracista em caráter de(s)colonial; a práxis da espiritualidade dos universitários indígenas Potiguara e o universo acadêmico; além da luta pelo território indígena.

Sobre o perfil étnico-racial das colaboradoras da pesquisa, duas são indígenas Potiguara e cinco negras (pretas e pardas). Apresentam idade entre 28 e 47 anos e são autodeclaradas mulheres cisgênero. Em sua maioria são casadas, três são mães e uma é cuidadora da própria mãe. Há mulheres no *asè*, ativistas do movimento de mulheres negras e do movimento indígena. Com perfil formativo entre graduadas, especialistas, mestradas e doutorandas, atuam profissionalmente como Secretárias, ex-Gestora Escolar, Comerciante, Secretária Empreendedora (Escritório Virtual), Professora indígena e Pesquisadoras.

Apenas o fato de estarem juntas não as constituiu *colaboradoras* da pesquisa, mas, sim, os “elos” provenientes das narrativas interculturais mediante a inter-relação entre sabenças e feitura femininas e feministas. Buscamos articular e promover conexões entre esses elos

narrativos, o que possibilitou *Àkókò Interfeminista Contracolonia* (Apêndice C). Em meio à violência epistêmica interseccional, a conexão destes ‘elos’ apresenta ação necessária ao diálogo intercultural, elemento fundante da *Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias* (Salas, 2011; Fonet-Betancourt, 1999).

Em que pese o acesso e permanência²³ de corpos negros e indígenas Potiguara na Universidade (em salas de aula, grupos de estudos, projetos de extensão e diferentes coletivos), emerge a questão: como bordar “elos” entre corpos negros e indígenas Potiguara, uma vez que a universidade não é um ambiente que aproxima culturas negros e indígenas Potiguara na produção do conhecimento? Minha avó dizia “é preciso saber viver”. Nesse sentido, a extensão-pesquisa entre corpos negros e indígenas Potiguara foi o ponto de partida (e chegada) para esse *Ònà*²⁴. Caminho pelo qual os “elos” bordaram encruzilhadas que levaram a práticas colaborativas e para uma política de escrita que se busca ancestral.

Nesse sentido, os aportes teórico-metodológicos de Conceição Evaristo (2018), Linda Tuhiwai-Smith (2016) e Silvia Rivera Cusicanqui (2015) contribuíram ao exercício nada fácil de nos afastarmos da lógica geográfica-argumentativa, traçada pela linha do conhecimento universalista abstrato e do pensamento de fronteira, colonial e universalista, para adentrarmos em saberes profundos. Com esse exercício, buscamos nos apartar de formas coloniais de investigação científica para *Ònà* poético-político.

Minha avó costumava dizer: “Falar é fácil. Quero vê é fazer!”. Tomamos esse seu ensinamento no que se refere aos *Ònà* das *práticas colaborativas*. Nesse sentido, e ao longo da pesquisa, rodas de diálogo, encontros e oficinas constituíram movimentos auto-organizados de *Àkókò Interfeminista Contracolonia* (significado explicado no capítulo 2). Em virtude da irrupção da pandemia, algumas rodas e uma oficina ocorreram virtualmente (via plataformas de videochamadas). Posteriormente, quando do momento de menor risco às vidas²⁵ (após vacinação e reforço das doses), alguns encontros²⁶ ocorreram de forma presencial, em diferentes lugares no território Potiguara e na Universidade.

²³ Refiro-me às políticas de cotas e ações afirmativas.

²⁴ *Ònà* na cosmologia *Yorùbá* traz sentido de caminho; passagem.

²⁵ Refiro-me à contaminação pelo vírus Covid-19: doença infecciosa causada por um coronavírus (SARS-CoV-2) com caráter de síndrome respiratória aguda. A pandemia causada pela Covid-19 ocorreu no Brasil a partir de março de 2020. De acordo com o site do Centro de Pesquisa Coronavírus da Universidade de Medicina Johns Hopkins, o Brasil teve 37.076.053 casos e, em março de 2023, chegou a 700 mil vidas perdidas. Fonte: <https://coronavirus.jhu.edu/region/brazil>. Acesso em: 07 abr. 2023.

²⁶ Essas decisões foram constantemente avaliadas e reavaliadas pelas mulheres da Comunidade Colaborativa considerando normas sanitárias internacionais e em função do surgimento de novas cepas (variantes) do vírus Covid-19.

Os saberes das nossas avós (provérbios, palavreados, memórias de simpatias), articulados à noção de tempo caracol, fundamentaram a auto(inter)organização das práticas colaborativas poética-políticas, modo de distanciamento do tempo linear. Dessa maneira, propiciaram memórias narrativas construtoras da Escrivivência Poetizada desta cartografia poética-colaborativa.

Nesta pesquisa, são memórias as tradições e narrativas do tempo, que virão constituídos dos tempos de outrora e do agora. Memórias emergidas de quintais, becos, escadarias, vielas, marés, matas e roçados, periferias interculturais do pensamento que permeiam o pensamento acadêmico em lugares de “subalternidade”.

Cabe ainda destacar que a pluralidade metodológica das práticas colaborativas evidencia os *movimentos* na vida das corpos envolvidas. No contexto da Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias, entendemos que uma única escolha metodológica se assemelha ao viés exploratório e dicotômico de pesquisas ocidentalizadas que encobrem as dinâmicas coloniais.

Já a *escrita da tese* bordou-se pelas memórias das sabedorias, feitura, ensinamentos, provérbios e palavreados de minha avó, Dona Lú. Muitas dessas sabenças foram aprendidas com a mãe dela, Vovó Paula, e compartilhadas com minhas tias, tias-avós e madrinhas. Da mesma maneira, ao longo da escrita desta tese as memórias das conversas com minha Tia-Avó Nicinha, sobre *as histórias de antigamente*, fizeram emergir memórias, *causos* e fatos escondidos nos becos das lembranças. As vivências com algumas anciãs do território Potiguara²⁷ também me levaram a certas memórias de cuidado.

Entretanto, essas memórias não são as únicas na *feitura* deste bordado cartográfico poético-político (interseccional-intercultural). Os ensinamentos das nossas avós e de algumas anciãs do território Potiguara igualmente bordaram o processo de escrita, assim como as narrativas das próprias corpos, e possibilitaram um exercício de transcrição em oralitura.

O bordado desta escrita buscou, na transcrição, devolver às oralidades (negra e indígena) seu lugar de importância diante da escrita. Questiono se o *pretuguês*²⁸ de Lélia Gonzalez poderia amefricanizar a linguagem desta tese? Desde os desenhos encantados vibrados pela escrita-corpos-vidas, o conceito de oralitura de Lêda Maria Martins (2021a) emerge num trânsito de encontro (confluência) de memória de escrita-vida (fios bordados

²⁷ Becos da memória também foram acessados em vivências e nas pesquisas da Majé Amanacy Potiguara – Sanderline Ribeiro (2021).

²⁸ Nos textos originais, Lélia Gonzalez (1984; 1988) utiliza *Pretuguês* e *Pretoguês*.

na/pela memória social), assentada por práticas e sabedorias corporificadas, restaurados em hábitos, rituais, rotinas e saberes (práticas interculturais da extensão-pesquisa) transmitidos e transformados por memórias amefricanas desde a cosmopercepção da encantaria. Nesse sentido, a precedência ético-política das relações implica um diálogo entre sabenças ancestrais nas conexões de linguagens de tradição oral femininas afro-brasileira e indígena. Assim como Glória Anzaldúa (2000) e Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021), referenciamos linguagens originárias, em recusa à escrita exclusiva e literal com linguagem patriarcal-colonial-dependente (e) ou com linguagem imperialista²⁹, que em suas traduções encobrem sentidos profundos do modo de viver e sentir-pensar os cosmos afro-brasileiro e ameríndio, por meio do uso do Yorùbá³⁰, Quéchuá³¹ e do Tupi Potiguara³² (linguagem com aspectos contemporâneos), na escrita da tese, que vai ao encontro das relações de senioridade matripotentes (respeito às ‘Mais Experientes’). Dito de outro modo, desde o giro do tempo caracol, a utilização de denominações em *línguas-guias ou línguas de transmissão de saberes ancestrais* (Yorùbá, Quéchuá e Tupi Potiguara) demonstra a re-existência de línguas discursivas da Mãe Terra e Mama África por meio de oralidades, as quais bordaram o território da América do Sul antes mesmo de ser nomeada de “América Latina”. Línguas escondidas (invisibilizadas) pela língua “pátria” do uni-nacionalismo presente em escolas e universidades, que revelam a problemática das relações de poder e a violência colonial. Desse modo, a influência dessas

²⁹ Como o inglês dos Estados Unidos da América (EUA).

³⁰ Refiro-me à cosmogonia ancestral desde a tradição oral Yorùbá africana, no conjunto complexo de sistemas e doutrinas expressas em forças vitais expressas, por meio de poesias e técnicas específicas de recitação. Ou seja, desde uma noção de mundo baseada nas relações socioculturais e não na hierarquização e classificação social pelos corpos (Lopes; Simas, 2022; Oyèwùmí, 2021; Simas; Rufino, 2020; Werneck, 2000a; 2010).

³¹ O *Quéchuá* (qhichwa simi ou runa simi) existe desde a América Pré-colombiana. Ou seja, sua antiguidade é de cerca de cinco mil anos. Trata-se de importante família de línguas indígenas desde o *Império do Tawantisuyo* (Império Inka), presente em diferentes territórios da América do Sul, na contemporaneidade nomeados de Peru, Bolívia, Equador, Colômbia, Argentina e Chile. O sistema de escrita era *qapaq qipu*, correspondia aos *Quipus* (conjuntos de linhas com nós utilizados como arquivos) e *Tocapus* (tecidos coloridos adornados com figuras geométricas comparadas aos hieróglifos) e o idioma era o *teqsi simi*. Essa língua foi proibida após a rebelião de Tupac Amaru II contra a Coroa Espanhola (Rivera Cusicanqui, 2012; 2015; Salas, 2006; 2011).

³² Um coletivo de professores de Tupi do território Potiguara, liderados pelo Prof. José Romildo Araújo (Guyraakanga Potiguara - Araújo de Lima, 2023), organizou a obra *Tupi Potiguara Kuapa — Conhecendo a língua Tupi Potiguara* com o objetivo de evidenciar aspectos contemporâneos da língua em seus aspectos gramaticais, uma variante viva do tronco Tupi Antigo, família linguística Tupi-Guarani. Um dos destaques da obra está na decisão, político-cultural e social, pela incorporação de preferências pessoais – um modo local de re-existir às colonialidades –, desde os contemporâneos filtros linguísticos Potiguara. Entre as dinâmicas de incentivo dessa obra, houve as articulações durante o lançamento da cartilha *Lendas Indígenas Potiguara - Raízes de Saberes continuado*, escrita por estudantes Potiguara da Escola Estadual Indígena Índio Pedro Máximo de Lima –, organizada pela Prof^a Larissa Gongonho Soares da Silva Veríssimo (Profa Larissa Gorgonho Potiguara), uma das mulheres da COCAM/RECOSEC. Toikobé tupi Potiguara! (Viva o Tupi Potiguara).

denominações está presente tanto no *litoral norte do nordeste brasileiro*³³ quanto em outros territórios amefricanos (a exemplo do *Pretuguês e do Tupinismo* do Português – no Brasil, na América Central e ao longo dos Andes). Em Nêgo Bispo (2023), a utilização dessas línguas-guias visa desbordar certos discursos normativos da geopolítica do pensamento. Assim, a linguagem se apresenta como um modo de tensionar as relações democráticas acadêmicas.

Trazer, na feitura da tese, essas *frestas de interculturalidade* nas linguagens Yorùbá, Tupi Potiguara e Quéchua para a escrita acadêmica é um modo de *cubar* (olhar) e dar um giro no discurso academicista dominante, no sentido mencionado pelo quilombola, poeta e escritor Antonio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo), a partir dos territórios de sabedorias amefricanas, que, como raízes, geram fendas. Algumas dessas linguagens são utilizadas diuturnamente em diferentes espaços de sociabilidades negros e indígenas Potiguara, ignoradas pela academia de pensamento ocidentalizado e encobertas em defesa da língua oficial nacionalista cidadã.

Mas a Língua Portuguesa tornou-se oficial desde quando? Sob quais circunstâncias? Ou, reelaborando a questão: de que modo oralidades negras e indígenas no território Potiguara foram encobertas pelo discurso oficial nacionalista sob o subterfúgio de esconder a continuidade colonial? Mesmo com o reconhecimento de que o Português Brasileiro é profundamente influenciado por linguagens Africana³⁴ e indígenas Potiguara, de que modo a prevalência da Língua Portuguesa possibilitou aos povos negros e indígenas Potiguara usufruírem em pé de igualdade dos direitos ao acesso, permanência e produção de saberes no âmbito da Universidade?

Assim, os saberes que nos foram ensinados nas linguagens das nossas avós, bisavós, tataravós – *Ìyá àgbas e anciãs* –, articulados às pesquisas de Lélia Gonzalez (1984; 1988; 2020), Sueli Carneiro (2005), Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2002), Julieta Paredes e Adriana Guzmán (2014), Patrícia Hill Collins (2021) e Luiz Rufino & Luiz Simas (2020), constituem os principais fios de memória no bordado da escrita desta tese enquanto oralitura. O pensamento de Silvia Rivera Cusicanqui (2012) nos ajuda a perceber como o uso de linguagens de tradição

³³ Um território de população com características rurais, que desde o passado pré-histórico brasileiro teve corpos considerados pagãos.

³⁴ Em que pese as contribuições da ativista, intelectual e antropóloga Lélia Gonzalez (2020) em demonstrar, por meio do *Pretuguês*, que a língua portuguesa brasileira é expressão de resistência à colonialidade de saber, do ser e da memória, dada a importante dinâmica de africanização da linguagem. Percepção esta corroborada por Munanga (2019), ao se referir à *dupla cidadania*. Neste estudo, referimo-nos à *dupla consciência amefricana* (Afro-brasileira e Ameríndia). Em seus estudos do feminismo afro-latino-americano, Lélia Gonzalez (2020) aponta o caráter triplo da discriminação em função da posição de classe. Neste estudo, percebemos o caráter de violência como um caleidoscópio, ao considerar o Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades (Capítulo 2).

orais femininas afro-brasileiras e indígenas Potiguara rompem certas proibições próprias à violência colonial. Afinal, como dizia minha avó: “Não existe texto [corpo] sem contexto”.

Nas circunstâncias da dinâmica das colonialidades, diferentes vulnerabilidades atravessam nossos corpos. Nesse sentido, o estudo não se propõe a trazer certezas absolutas, mas tão somente busca sentir-pensar a Universidade desde as cosmopercepções de encantarias. Ou seja, a Universidade com a presença de quilombos-aldeias.

Desses cosmos surgiram o desenho de uma noção de política de escrita ancestral, indissociada das oralidades (negras e indígenas Potiguara). Tal modo de transcriar poeticamente nossas ações colaborativas culminou em *Cartas Ancestrais, Escrivivência Poetizada, frestas da interculturalidade* (utilização de denominações desde seus sentidos e significados político-culturais em Tupi Potiguara, Yorùbá e Quéchuá – raízes culturais que bordam fendas no conhecimento universalizado quando da tradução abstrata de termos), *ilustrações (fotos, desenhos, cards de divulgação de atividades e imagens-significado), causos e contos* inspirados em relatos míticos de tradição Yorùbá e da Jurema.

Ainda sobre as imagens-significado ilustradas, são modos de desenhar um sentido teórico. Em outras palavras, rebordamos, desde as paredes das memórias ancestrais, linguagens poéticas orais-vivenciais em imagens de pertencimento, caminho para a justiça epistêmica. Um *alfabetismo imagético intercultural* do processo de sentir-pensar-imaginar valores, práticas, saberes, processos político-pedagógicos e compartilhar informações, todas essas feitura indissociadas das sabenças orais.

Trata-se de um modo de desbordar imagens encobertas pelo *avesso* das colonialidades interseccionalizadas e tensionar o imaginário sobre democratização do pensamento acadêmico. Movimentos em desordem desde *Iròkò* e *Pachakuti*. Ao longo da tese, encontram-se também fotos como ilustrações, um outro modo de linguagem no giro do tempo espiralar. Neste bordado de pesquisa, as fotos revelam memórias narrativas comunitárias – a linguagem desde outra perspectiva histórica. Por meio do giro do *cubar*, as fotos desestabilizam a hierarquia racial narrativa, assim como o fazem as imagens-significado.

Em desenhos comunicadores de aspectos das oralituras, as ilustrações³⁵ se guiam pela sociologia da imagem de Silvia Rivera Cusicanqui (2012; 2015). Com base nessa autora, essa política de escrita se busca ancestral por abranger filosofias, *mitos ancestrais*, documentos históricos e poemas bordados às histórias, ritos, sociologia, antropologia e educação. Logo, no

³⁵ As ilustrações foram desenvolvidas e bordadas pela recosequiãna, na atualidade profissional de Designer e amante das artes, Lígia Emanuele, de nome artístico Azulão. Em 2015, Lígia Emanuele fez a foto (self) na Ilustração 13 com o título: *Jornadas de Redes Formativas do Futureo (Impulsão à Marcha)*.

corpo da ética intercultural e estética de linguagem, as oralituras apresentam-se como composição de expressão poética. Os sentidos e significados de cada prática colaborativa transcrita em escrita-corpa-vida são explicados ao longo da tese.

Por vezes, as Escrevivências Poetizadas aparecem como *contos*, inspiradas no gênero oral Yorùbá de histórias do *Itàn* (histórias e contos de tempos imemoriais, relatos míticos da cosmologia dos orixás, sobretudo Nanã e Oxossi), apresentam-se como modo de poetizar narrativas da Comunidade Colaborativa no bordado cartográfico interseccional-intercultural (Lopes, 2005; Werneck, 2000a). Há algum tempo tenho feito certas perguntas. Recentemente, em vivência ritualística com Xamã Potiguara, uma *Preta Velha* foi vista ao meu lado. Nela, na Preta Velha, está o significado mais próximo dos ensinamentos de minha avó, Dona Lú. A mesma Dona Lú que, enquanto ‘Mãe Preta’, embora tenha carregado certa família sucroalcooleira branca nas costas³⁶, foi resistente o suficiente para educar e cuidar de seis filhas, duas netas e todos os agregados que apareciam no *Quintal*. Portanto, por intervenção de mitos ancestrais e tradições, rebordam-se sabedorias, feitura e ensinamentos, segundo um movimento de reaprender a dialogar com a cultura da morte indissociável à vida.

Na cosmopercepção encantada, sugerimos que o conceito de oralitura conversa com a poética negra e indígena das escritas-corpas-vidas e, dada a feitura da extensão-pesquisa, reverbera o conceito de *escrevivência poetizada*. A *escrevivência poetizada*³⁷ inspira-se no conceito de *escrevivência* de Conceição Evaristo (2018), no gesto circulação de memórias amefricanas e no diálogo entre sabedorias e ensinamentos de corpas negras descendentes de trabalhadores Banto e Sudaneses e indígenas no território Potiguara. Do ponto de vista da interseccionalidade como práxis crítica, o contexto universitário, em seus discursos academicistas, grosso modo inferioriza os saberes co-criados em corpas, situando-os na periferia da periferia ou *quintal* terceiro-mundista.

Nesse sentido, utiliza-se a Escrevivência Poetizada enquanto contos poéticos-políticos a fim de expressar memórias restauradas em rituais, cantorias, poemas e práticas educativas enquanto gesto circulação de memórias narrativas (memórias amefricanas) por meio do diálogo de intersaberes de sabenças negras e indígenas Potiguara. A política de escrita da Escrevivência Poetizada ecoa o interdiálogo da escrita-vida *entre* corpas negras e indígenas,

³⁶ Na minha família, quatro gerações de mulheres negras trabalharam para a mesma família da aristocracia branca sucroalcooleira pernambucana, de origem portuguesa. Minha bisavó, minha avó, minha mãe e eu. Não considero nessa assertiva minha tataravó, D. Cecília.

³⁷ O conceito *escrevivência poetizada*, de Maria Luzitana Conceição dos Santos, foi apresentado no *IV Seminário de De(s)colonialidades: Vozes Ancestrais: Memórias, Manutenção da Vida e Circularidade de Saberes*. Aya 2021 – IFBA Eunápolis.

desde experiências na extensão-pesquisa. Dessa maneira, buscamos nos afastar do violento prolixismo de palavras que, por intermédio da redundância, encobririam o espírito e significado da Escrivivência em si. O bordado da Escrivivência Poetizada cose-se entre as memórias narrativas das Mais Experiências e as próprias narrativas de suas descendentes desenhadas na e pela oralitura. Portanto, as práticas na extensão-pesquisa nos levaram a revisitar conceitos, possibilitando-nos sentir-pensar significados mais profundos.

Nem todas as histórias do *Itàn Ifá* foram herdadas por mim em minha família nuclear. Algumas, aprendi com as famílias comunitárias. Por que foi que comecei a esquecer? Desse modo, este bordado de memórias dá sentido de *àwújò* às corpos negras e indígenas Potiguara da Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias ao expressar poéticas por meio de oralituras.

Para além da tradução em diferentes idiomas (quadrilíngue), no sentido de facilitar informações iniciais da pesquisa, trazer o resumo desta tese também em Yorùbá e Tupi Potiguara³⁸ é um modo de tensionar a língua oficial, encobridora das interseccionalidades das colonialidades. As linguagens, assim, visam a reduzir os hiatos coloniais e manter os laços entre as nações afrodiáspóricas e aldeias originárias.

Enquanto *Ònà* hermenêutica intercultural, a pesquisa encontra, na hermenêutica reflexiva, unidade de análise das práticas transdisciplinares, espaço de circulação do tempo espiralar do pluri-verso ambiente dos Estudos (Inter)culturais (Mato, 2008; Salas, 2006; 2011). A complexidade deste debate dá-se em torno da unidade de análise *culturas*, deslocadas pela racialização e pela situação geopolítica de ordem socioeconômica no terreno relacional. Nesse contexto, utilizo como paradigma reflexivo a ética intercultural frente aos emaranhados de expropriação humana, consumo exacerbado e opressão racista no mercado de trabalho acadêmico. Nas palavras de Ricardo Salas, certos contextos culturais permitem justificar diversos bens plurais e emergentes formas de vida. O autor chama atenção para esta situação: “[...] ninguna puede dar cuenta por sí sola de los fenómenos morales [...] universalismo y diferencia han de ser siempre complementarios, incluso como aspiración ideal” (Salas, 2006, p. 20).

No campo da Ética Intercultural, o contexto e as condições dadas constituem práticas atravessadas pelas conflitividades circundantes ao diálogo intercultural. Salas (2006) traz para o debate a existência de *Modernidades*, ou seja, a noção de dimensões plurais para a modernidade a partir do pressuposto teórico do debate ético inconcluso. Os elementos

³⁸ Língua indígena Potiguara.

fundantes do discurso teórico-prático – o autorreconhecimento e o heterorreconhecimento – expressam os níveis de reflexividade intra e extracultural no interior da própria configuração cultural operada por meio de distintos pressupostos filosóficos no caráter hermenêutico crítico-reflexivo (Fornet-Betancourt, 1999; Salas, 2006).

Ao considerar as contribuições das autoras e autores supracitadas/os como reflexividade moral relacionada às conexões no campo da ética (sabedoria, espiritualidade e religião), deslizamos por meio das *entreculturas* negra e indígena e suas interações culturais, como fios-corpas-vidas neste diálogo intercultural em meio à diferença colonial.

Enquanto espaço de produção de violências, a conflitividade permeia as dinâmicas político-culturais, que são parte do patrimônio das tradições e memórias “[...] desde sus orígenes hasta las últimas décadas, signos de violencias diversas, de exclusiones y de discriminación, que forman parte del patrimonio de nuestras comunidades”. Portanto, o diálogo intercultural corresponde a “[...] la reconstrucción de las condiciones discursivas básicas exigidas por un diálogo que asegure un vínculo de reciprocidad entre los nuevos modos de vida” (Salas, 2006, p. 24).

Sobre a composição da tese, caminha em quatro capítulos. Cada capítulo é formado por pelo menos um *causo*, um conto expressão de Escrivência Poetizada. Logo, por meio do giro do tempo espiralar, em *contos* rebordamos memórias amefricanas com narrativas do tempo de agora e passado, provérbios e práticas de nossas Mais Experientes³⁹. Em algumas situações emergem questionamentos, tensões, sonhos e modos de fazer. Inclusive, os sonhos não são fantasias dos nossos sonhos, mas elementos da memória familiar (até mesmo da convivência com famílias extensas), que se apresentam no formato de imagens. Portanto, são ensinamentos das entranhas do sentir-pensar ancestral re-existente em Escrivências Poetizadas rebordadas como *contos* pela experiência de nossos fios-corpas-vidas (corpas que, pelas práticas da extensão-pesquisa, rebordam vivências ancestrais).

Desse modo, o “elo” entre as sabenças ancestrais e novas sabedorias nos mantém no movimento do tempo. Narrativas convencionais e tradicionais são recontadas em meio a certos mistérios e *cubam* discursos universais. Por isso, para a pesquisa realizada desde as práticas da extensão-pesquisa, o sentir-pensar desde os cosmos não foram descartados. Por vezes, apresenta-se como recados encantados em movimentos éticos, estéticos e poéticos (Póvoas, 2004).

³⁹ A expressão Mais Experiente está sendo utilizada em sentido semântico semelhante à “Mais Velha” e “Troncos Velhos”.

No que se refere ao desdobramento da pesquisa, no capítulo *Feituras, escrituras e ònà des(re)bordados* encontramos o processo de feitura metodológica desde as práticas da Comunidade Colaborativa à dinâmica metodológica da escrita da tese. No capítulo *Desalinhavar, o avesso de si (des)bordado* na dinâmica de mobilizar o sentido de memória ancestral, problematizamos escolhas hermenêuticas no que se refere a movimentos sociais feministas, bem como o desdobramento da rede colaborativa em Comunidade Colaborativa a contar o auto(inter)cuidado.

No capítulo *Enegrecer, comunitarizar e amefricanizar feminismos?*, o aprofundamento sobre as opções prático-políticas dos feminismos anunciados por Lélia Gonzalez (2020) e Julieta Paredes e Adriana Guzmán (2014) desdobram-se em fronteiras interculturais de sabedorias ancestrais. Por fim, o anúncio de uma política de Educação Interfeminista Intercultural *reborda um jardim de cabaças*, diretrizes de auto(inter)gestão comunitária, no derradeiro capítulo da tese.

1 FEITURAS, ESCRIVIVÊNCIAS E ÒNÀ DES(RE)BORDADOS

*Da estrada da Terra se vê o tempo no 'y'⁴⁰
Ligação entre inter-pensamentos e práticas
Memória, local de bordar feituradas
Recordações diante do 'y
Como águas da maré
No tempo da confluência de memórias
Memórias do fundo do mar
Sepulturas de corpos-fios-vidas
Malungas memórias do interior das matas
Assentos de fios-corpos-vidas Malunguinhos (Luz Santos).*

O objetivo deste capítulo consiste em des(re)bordar Ònà de memórias encobertas, a fim de apontar as encruzilhadas e feituradas desta tese. O bordado está em minha vida desde minha infância. Via o gosto do ofício de minha avó materna, *Dona Lú*, entre seus bordados, aprendidos quando estudou em colégio interno. O ofício de bordar foi (e continua sendo) alimento de saberes, memórias, sonhos e sustento econômico com um futuro diferente, senão para toda nossa família, para as descendentes, como eu.

Enquanto trançava meus cabelos, minha avó bordava minha história de vida ao relatar fatos da relação com a sua mãe e com a sociedade. O momento de trançar meus cabelos quase sempre antecedia o horário de minha ida para a escola, quando ela me dizia: “vá estudar para ser gente” e “não viver na cozinha dos *outros*”. Mas *como é ser gente?* Anos depois percebi como as histórias contadas e nossas vivências encheram o baú de minhas memórias, tal qual a caixa de madeira na qual minha avó guardava seus materiais de bordado da época (papel seda, carvão, muitas linhas de bordar, diferentes tipos de tamanhos de agulhas, desenhos, revistas e dedal). Dona Lú aprendeu a atividade manual do bordado no colégio interno. Mesmo quando estava com as vistas cansadas, numa espécie de auditoria, conferia seu bordado com outras bordadeiras antes da entrega final das encomendas, em sua maioria enxovais de bebê ou casamento. Agora, de outro tempo-espço, separador dos mundos divididos entre os vivos e os encantados/as, vovó observa os bordados feitos na minha vida.

Por anos escutei o *mantra das tranças* em meio à indecisão de *como ser gente*. Os conteúdos na escola, em sua maioria, não ofereciam alternativas profissionais além das predefinidas por minha cor de pele. Ao contrário, reforçavam um não-lugar de existência contrário ao sentido de cidadania. Para minha família, cidadania significava se esforçar para vencer na vida. Não na lógica meritocrática, mas para nos mantermos vivos. Todavia, por

⁴⁰ Em Tupi Potiguara, 'y significa rio.

anos minha sensação foi de caminhar em um labirinto no qual a proximidade do erro; da insegurança física e psicológica; da violência urbana; das limitações econômicas e de um modelo de pensamento familiar buscavam transcender⁴¹ àquela realidade modelo-colonial-racializada.

Para minha família, a cidadania apresentava-se com significado de política de exclusão às nossas vidas. Do alto de minha adolescência de garota preta, achava a comunicação um elemento extremamente importante. Muitas das brigas de minha família ocorriam por discursos com ideias incompletas, apresentadas no calor da emoção ou interpretadas por uma única perspectiva, distanciada dos argumentos formadores de opinião ou de ideias.

Lembro-me de ter em mãos um Almanaque das profissões e de uma leitura nervosa para entender as profissões. O questionamento sarcástico veio seguido de risos debochados: *Você quer ser a Glória Maria?* Segui a formação de nível médio no Curso Técnico em Secretariado. Decisão justificada pelas brincadeiras de escritório, interferência televisiva das novelas, necessidade de chegar com rapidez ao “mercado” de trabalho e manter distanciada a possibilidade de ir trabalhar no comércio, como aconteceu com uma das minhas vizinhas – uns 10 anos mais velha –, mulher branca e tida como uma das moças mais bonitas e inteligentes da rua. Eu a via subir a ladeira aos sábados quase sempre após as quatro da tarde com sua expressão de cansaço. Ela queria continuar os estudos. Só concluiu o Ensino Médio. Eu tinha medo de ir trabalhar no comércio e não conseguir terminar o curso técnico. Até conseguir meu primeiro estágio em secretariado, fui me remediando como pude: babá, empregada doméstica, vendedora de roupa autônoma e de perfumaria.

Anos depois, descobri que a minha primeira “escolha profissional” (Secretariado Executivo)⁴² não foi orientada somente pelos risos debochados. Decorreu de uma estruturação de políticas públicas predefinidoras do “lugar” e o horário de estudo noturno para garotas como eu – de corporalidade negra, inconformada com a opressão racista em trabalhos subalternizantes. Em outras palavras, um tipo de educação para o *apartheid* social. Todavia, a bordadeira Dona Lú, sempre atenta a esses processos de *apartheid* social operados pela política de exclusão de corpos negros, com o seu mantra “vá estudar para ser gente” encorajou-me a buscar nos estudos o que sentia falta nas políticas educacionais do Estado

⁴¹ Utilizo transcender no sentido de resistir.

⁴² Depois do Mestrado, inconformada com a Especialização em Docência do Ensino Superior, e em volta às buscas didático-pedagógicas, decidi fazer a licenciatura em Pedagogia para somente depois enveredar pelo Doutorado. Em minha trajetória docente, antes da UFPB lecionei na Escola Superior de Relações Públicas (ESURP), Faculdade de Vitória de Santo Antão (FAINTVISA), Autarquia de Ensino Superior de Garanhuns (AESGAG) e Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

brasileiro. Dessas histórias nasce a temática central da Tese, pois *desbordar* e rebordar esses caminhos significa desalinhar um longo bordado de violências coloniais costuradas pelos ‘fios’ do *racismo e do sexismo*⁴³ social e epistêmico. Desse modo, faz-se necessário desalinhar tais ‘fios’ para rebordá-los em perspectivas interfeminina, indissociada às cosmopercepções afro-brasileira e ameríndias.

Minha primeira escolha profissional ocorreu na Escola Técnica Centro Interescolar Almirante Soares Dutra (CIASD). Minha inscrição para seleção foi custeada por minha mãe, que esperava ter uma filha Técnica em Enfermagem. Coube-lhe buscar o resultado da seleção. Voltou para casa furiosa! Eu havia sido aprovada em segundo lugar no curso de Técnico em Secretariado. Foi um tal de corre daqui, pula muro acolá. Escapei da surra graças a minha avó. Lembro-me de suas palavras, dizendo à minha mãe: “Deixe ela escolher a vida dela. Se dê certo, que seja feliz. Se dê errado, a gente vê como faz”. Contudo, por anos ouvi ecoar os argumentos de minha mãe: “Você não sabe nenhum idioma, nem datilografia. Vai fazer o quê? Sentar no colo do chefe?”. Afinal, era assim que as emissoras de TV mostravam as *mulatas*. Minha mãe não queria isso para mim.

Na graduação em Secretariado, meu trabalho de conclusão de curso foi sobre “Comunicação empresarial como ferramenta estratégica”, mas já estava marcada pela experiência de bolsista na extensão e de monitoria. Dessas experiências, lancei-me à docência superior no Secretariado, inconformada com lugares sociais predefinidos. Nesse contexto, visualizava a docência no Secretariado como possibilidade de permanecer trabalhando na área e de *ser gente*. Minha avó dizia “*quem não tem nome de berço, mostra serviço*”. Então ofereci cursos de curta duração e palestras gratuitas para fazer currículo.

⁴³ Neste estudo, as questões de classe não estão dissociadas. Ao contrário, surgem desde uma abordagem interseccional, notadamente no âmbito do racismo.

Ilustração 3 – Colação de Grau em Secretariado, na UFPE



Fonte: Placa de Formatura (2002/2). Arquivo pessoal.

A foto de minha formatura (Ilustração 3) contribui na reflexão sobre a percepção do meu olhar. Na época, percebia-me como estudante sem a perspectiva da cor. Sempre soube ser preta. Tornei-me negra por meio da trajetória de mulher batuqueira e, principalmente, ao retornar à Universidade como professora efetiva na carreira de Magistério Superior. Embora se apresentassem quotidianamente, demorei a identificar as dinâmicas da colonialidade, apesar de sentir os efeitos cotidianos do racismo e sexismo. Como dizia minha avó, “às vezes vemos, mas não queremos acreditar até que sentimos” (Sousa, 1983).

Nesse *Ònà*, enveredar como professora extensionista foi retornar às experiências da graduação, só que agora articuladas como campo de pesquisa. A extensão-pesquisa constitui encruzilhadas, lugar de encontro de corporalidades femininas negras e indígenas na Universidade Moderna. Nessa visão de Universidade, a extensão-pesquisa repercute as relações de diferença cultural produzidas pelo racismo e sexismo (violências e preconceitos baseados no sexo ou na orientação sexual, inclusive a LGBTQIAPNfobia) na produção de conhecimento. Contudo, também podemos ver resistências através dos ritos poético-políticos (ritos espirituais) que de alguma forma cruzam esse espaço, pela presença afro-brasileira e ameríndia. Dessa maneira, *desbordar* tem sentido de voltar no tempo para desuniformizar e afastar-se da homogeneização de práticas universalistas abstratas, que encobrem os “sentires e diálogos” nessas relações de diferença cultural, na produção do conhecimento acadêmico.

Desbordar constitui movimento de tempo não linear e uma noção mosqueada de tempos incomparáveis aos tempos modernos. Tempos que movimentam memórias narrativas

questionadoras da cidadania homogênea, empenhada em eclipsar⁴⁴, portanto *calar*, exterminar e eliminar pluralidades subjetivas Afro-brasileiras e Ameríndias.

Por meio das narrativas de Lêda Maria Martins (2021a) e Silvia Rivera Cusicanqui (2012), os tempos afro-brasileiro e ameríndio são ilustrados desde a *igi*⁴⁵ *iròkò* e da noção *Pachakuti* (a imagem desses tempos encontra-se na Ilustração 4 – Árvore do conhecimento). A imagem ilustrada tem sentido desde os ensinamentos de minha avó, Dona Lú, que costumava dizer: “O tempo dá, o tempo tira. O tempo passa e a folha vira”. Dos ensinamentos de minha avó vem-me à memória que o tempo – *iròkò* – é o senhor dos destinos e guardião da nossa casa – a Terra. Já o sentido do tempo presente, *aka pacha* ou contemporaneidade (em Quéchuá), expressa-se na experiência. De acordo com Rivera Cusicanqui (2012), é nas experiências que a feitura do futuro é bordada e gestada nas profundezas do passado *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. Desse modo, no encontro entre o moderno e a tradição emerge *Pachakuti*.

Ambos os tempos são reconhecidos desde a perspectiva da ética intercultural nas corpos de mulheres negras e indígenas da Comunidade Colaborativa. Mulheres cujas culturas se afastam da lógica institucionalizada pelas fronteiras do conhecimento moderno. Corpos que, para seguir adiante, *desbordam* o sentido de cultura dominante e refazem tradições profundas de valores ancestrais.

Por extensão-pesquisa, percebemos o encontro do movimento de comunicação na relação extramuros da Universidade Moderna, constituindo espaço de simbiose entre sabenças. Portanto, desde o movimento de experiências *entremundos* (*entre cosmos*), não se trata de levar um saber dado, mas de, por meio de tensões e questionamentos, buscar por respostas e construir *Ònà* de significado intercultural entre as “sujeitas” e sujeitos envolvidas/os.

Para a construção desse *Ònà*, precisamos considerar a interculturalidade, tão central quanto a interseccionalidade. Isso significa que caminhamos para construir um campo de poder desde as forças coloniais que nos violentam. Nesse sentido, mulheres negras e indígenas no território Potiguara buscam fazer, da oposição de pensamentos entre si, o campo profícuo de interconvivência em modo transdisciplinar, consoante nossas sabedorias fronteiriças ou “periféricas”. Surge um modo de vida sem sobreposição hierárquica de narrativas articulado por sabedorias afetivas ancestrais presentes em nossos fios-corpas-vidas, mas ausentes do conhecimento científico (Collins; Bilge, 2021; Salas, 2011).

⁴⁴ O termo eclipsar está sendo utilizado no sentido de camuflar, encobrir, esconder, mascarar, calar.

⁴⁵ Em sentido Yorùbá, árvore.

Desde as práticas de extensão-pesquisa que mobilizam esta tese, processos emancipadores, vindos de práxis democráticas fundadas na *auto(inter)determinação*, parecem remeter, na academia, à interculturalidade desde corporalidades femininas negras e indígenas Potiguara. Apresenta-se possível, em práticas extensionistas, encontrar as condições para vivenciar diálogos profundos de interepistemologias afro-brasileiras e ameríndias. Práticas anunciadoras de uma imagem de Comunidade Colaborativa. Trata-se de um ambiente do *gestar* conhecimentos próprios (ancestrais) para além da diferença cultural, mas que faz dessas diferenças um âmbito colaborativo. Dito de outro modo, um local que não se oriente pela aversão às diferenças culturais, mas desde as diferenças. Em vista disso, as memórias amefricanas⁴⁶ e seus significados intersubjetivos apresentam-se como *Ònà* para rebordar dinâmicas contracoloniais.

Para Silvia Rivera Cusicanqui (2012), o decolonial e o descolonial apresentam-se como modismos e, o pós-colonial, uma expectativa ou desejo. Entretanto, no que se refere à produção do conhecimento descolonial, já são perceptíveis práticas nesse sentido sob o protagonismo de corpos negros e indígenas Potiguara. Trago como exemplos a *Série Pensamento Negro Descolonial*⁴⁷, a literatura indígena de Eliane Potiguara, os ensinamentos da Pajé⁴⁸ Amanacy Potiguara e das anciãs – Dona Nilda Potiguara e Dona Zita Potiguara.

No diálogo profundo interepistêmico entre memórias negras e indígenas glocalizadas (de sabenças fronteiriças ou periféricas) no território Potiguara, as práticas de extensão-pesquisa integram um sistema complexo de formação. Portanto, um sistema de vivências locais camuflado pelas linhas geopolíticas do imaginário desenvolvimentista e cientificista. Por meio de memórias amefricanas interepistêmicas, cosmogramas (cartografias subjetivas afro-brasileiras e ameríndia) desenham outro significado de democratização do pensamento acadêmico. Mas de que modo percebemos a construção do significado sobre a *democratização no pensamento acadêmico*? Na experiência da extensão-pesquisa no território Potiguara, mulheres negras e indígenas reuniram-se para inventariar suas culturas em meio às disputas por suas subjetividades (identidades políticas). Por vezes, essas disputas trouxeram

⁴⁶ A denominação *Memórias Amefricanas* foi utilizada em artigo apresentado no 2º Seminário Museu e Educação: educação museal e decolonialidade, realizado no Museu Histórico Nacional, no Rio de Janeiro, em 2022. Trata-se do artigo *Memória Amefricana e Afetos Decoloniais: por uma educação museal desobediente*, de autoria de Gabriela de Assis.

⁴⁷ Há um vasto material produzido de forma descolonial pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò. Disponível em: <https://editora.redeunida.org.br/serie/pensamento-negro-descolonial/>. Acesso em: 02 mar. 2023.

⁴⁸ Entre algumas mulheres praticantes do Benzimento na Jurema Sagrada, já se escuta a denominação *Majé*, relativo à corpa feminina de liderança ritualística indígena xamânica.

tensionamentos internos e questionamentos, tais como: até que ponto uma comunidade de mulheres negras e indígenas poderia instaurar uma nova forma de mistura cultural (aculturação), a exemplo do processo criticado por Lélia Gonzalez (1988), que renomeia o continente de *Ladino*, e por Munanga (2019)?

No que se refere à política de identidades, não houve manifestação do desejo de uma mulher negra ser indígena ou vice-versa. Na ação de extensão-pesquisa, não vivemos situações de disputas identitárias (no sentido da inveja racial da brancura⁴⁹). Ao contrário, na Universidade Moderna as encruzilhadas-violências coloniais sequer aproximavam nossas corpas, feito alcançado pelos movimentos sociais negros e retomado pela extensão-pesquisa. Nesse sentido, a conflitividade existiu (e por vezes ainda existe) justamente na reafirmação de nossas identidades subjetivas apartadas entre si desde a relação com a brancura (pureza artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica) – uma *triangulação do racismo* no qual a brancura deseja a morte⁵⁰ de corpas negras e indígenas, assim como de toda a consciência ancestral.

Dito de outro modo, o dilema central da conflitividade se deu em percebermos as semelhanças entre nossos modelos de famílias ancestrais – comunidades/parentes matrilineares⁵¹, que se orientam pelo princípio de respeitar as ‘Mais Experientes’, eclipsadas pelo modelo de família colonial – estruturadas em diferenças de gênero; e como aspectos racistas e sexistas das famílias ocidentalizadas (famílias brancas estruturadas nas relações hierárquicas de gênero) se reproduzem no imaginário branco⁵² (imaginário científico). *Grosso modo*, percebe-se que o imaginário científico, numa reprodução da economia colonial (escravocrata), instituiu os fundamentos do seu conhecimento por meio da objetificação das sabedorias negras e indígenas, objetificação esta operacionalizada pela neutralidade científica. Isso posto, a prática da extensão-pesquisa contracolonial constitui-se de sentir-pensar e fazer-sentir em *movimento*, na qual as subjetividades de corpas negras e indígenas Potiguara não se

⁴⁹ Com base em Lourenço Cardoso (2018), brancura está sendo utilizada com o mesmo significado do conceito “branquitude” para literatura científica atual.

⁵⁰ Morte no sentido de inferiorização para manutenção de relações dicotômicas, de modo que negros e indígenas são inscritos no paradigma de inferioridade para que a brancura se sinta superior.

⁵¹ A mulher tem profunda importância nas comunidades Yorubá, assim como nas comunidades indígenas. Tal importância não se dá estritamente no sentido reprodutivo (de gerarem os herdeiros), mas por serem mães – ou líderes de comunidades. No sentido dessas lideranças, neste estudo trazemos as *Ìyá àgbas e anciãs*.

⁵² Para Lourenço Cardoso (2018), o branco brasileiro é desde sempre branco não branco, comparado a outros brancos (europeus e americanos). Tal ideia de branco não branco é expressa no filme *Bacurau* (2019), dirigido por Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles.

fundem entre si, mas colaboram por meio de ações interculturais (Carneiro, 2005; Kilomba, 2019; Maciel, 2019; Oyèrónk, 2005; Kilomba, 2019; Silva Oliveira, 2019).

O tema da violência estava presente em minhas andanças, dentro e fora da extensão-pesquisa. Um segredo familiar revelado no campo da violência sexual impulsionou-me em caminhar por esse tema de pesquisa, do qual logo me afastei por não me identificar com a perspectiva narrativa do discurso *foucaultiano*, *que se colocava naquele momento*. Às vezes tentamos fugir de um tema, mas o tema não foge da gente. Em que pese a conquista histórica das cotas e políticas de ações afirmativas, no que se refere ao acesso universitário, percebi que a permanência de nossas corpos negras e indígena na produção do conhecimento acadêmico implica reestabelecer nossos pertencimentos ancestrais (pertencimento epistêmico). Nesse sentido, desde a sabedoria da natureza, a confluência de memórias faz emergir das profundezas camufladas pelas linhas do imaginário científico, guiadas pelas sabedorias das *corpas do quintal e das aldeias*, um território de conhecimento pluri-versos. Assim, na confluência de memórias, as noções *iròkò* e *pachakuti* se articulam no espiral do diálogo interepistêmico, em meio às *Colonialidades* do terceiro-mundo⁵³, lastreadoras de violências e opressões sistêmicas do racismo e sexismo.

Por conseguinte, o movimento no tempo ganha força na luta pela re-existência no campo dos debates antirracistas e antissexistas. Isso porque sentir-pensar e fazer-sentir em *movimento* bordam *encruzilhadas* para *auto(inter)determinação* de corporalidades femininas negras e indígenas Potiguara como *lócus* de saberes glocalizados, como veremos no conto – *não esperamos príncipes em cavalos brancos*.

Conto – Não Esperamos Príncipes em Cavalos Brancos

A Universidade em tudo agora representa as mulheres no topo.

Enquanto isso, caímos dos livros.

Não falta feminismo pra dizer quem somos.

Alguns homens (não são todos) têm medo de ficarmos perto das nossas raízes.

Eles acabariam caindo de cara com o que também são – nós (risos).

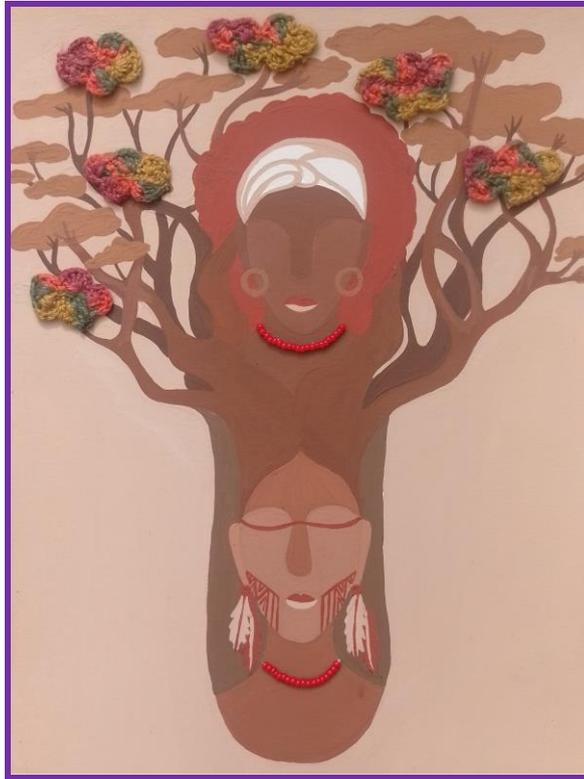
Alguns homens – àqueles homens da ciência moderna – preferem olhar para o céu a colocar a cabeça no chão.

Os homens seriam mais felizes se fossem avestruz.

⁵³ Enquanto contranarrativa, importante destacar a *Aliança das Mulheres do Terceiro Mundo*, uma reunião entre Mulheres Negras de Nova York em colaboração com o Movimento de Mulheres Porto-riquenhas, como cita Patrícia Hill Collins (2021).

Aí Baobá virou raiz de ponta cabeça e a gameleira trouxe a gente no tempo.
 Não esperamos Príncipes em cavalos brancos.
 Temos pressa de valentes guerreiros para juntos escalarmos outras *igi* do conhecimento. Mas de que sabedoria falamos?

Ilustração 4 – Imagem-significado *Igi* (árvore) do conhecimento



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

Esse conto surgiu dos nossos primeiros encontros, quando o filho de uma de nós estava doente. Teve uma gripe um pouco mais forte e foi parar no hospital. Vieram-me as memórias de Dona Lú: lambedor de ervas (alho⁵⁴, mel e jurema preta), banho esperto de água de colônia. Na sequência, chamava Dona Noca para nos benzer. E seguiam juntas, no cochichado:

Deus te fez, Deus te criou
 Deus te livre de quem para ti
 Com mal olhou
 Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo
 Virgem do Pranto
 Tirai esse quebranto⁵⁵

⁵⁴ Identifiquei no território Potiguara lambedor semelhante com a Pajé Amanacy Potiguara - Sanderline Ribeiro (2021). No lugar do alho, usam gengibre. Já a oração de quebranto faz-se para retirar o mau olhado.

⁵⁵ Durante as andanças da extensão-pesquisa, percebi que algumas anciãs também faziam (fazem) esse benzimento, às vezes com mudança para uma denominação mais própria ao território.

Simbolizo *Igi do conhecimento* (Ilustração 4) Ònà pelo desafio de desenhar sentidos e significados muito próprios, mas sem um alinhamento voltado para a coesão de ideias ocidentalizadas. Isso porque o exercício de simbolizar e saudar Mama África e a Pachamama (Mãe Terra) envolveu (e envolve) não apenas as corpas negras e indígenas Potiguara da Comunidade Colaborativa no agora, mas também todas as que já passaram – desde as nossas *Ìyá àgbas e anciãs*, e as/os nossas e nossos descendentes. Nesse sentido, a memória, por meio da oração *contra quebranto*, é também uma saudação. Foi na Roda da Saudação que acolhemos e cuidamos o *pequenino*. Há espaço, no interior da Universidade, para trocas de saberes entre crianças e adultos? Não temos creche na Comunidade Colaborativa, mas os pequeninos nos ensinam que sabença se vive junto, assim como nas giras dos encantados.

Por meio do *Igi* (árvore) do conhecimento, surge o desenho social de que somos corpas que se bordam em raízes. Pelas raízes das sabedorias e feitura de nossas ancestrais (da Mama África⁵⁶ e da *Pachamama*⁵⁷, raízes encantadas), movimentamo-nos para além de quaisquer “régua teórico-prática” que venha a dizer como devemos lutar. Morada do tempo e da sabedoria, a luta é das nossas corpas (corpas-memórias, corpas-raízes, corpas amefricanas). Nesse sentido, ambiência na qual a cada instante re-aprendemos pelas raízes como devemos lutar para nos manter vivas com as cabeças ou raízes no chão, ao invés de olhar para o céu ocidental. O sentido da *autodeterminação* está em como nossas raízes penetram nas frestas das “régua teórico-práticas” da academia para em nossas corpas fazer santuário de saber, coabitado desde antes de *obìnrin* e *òkùnrin*⁵⁸, originários em espaços de auto(inter)cuidado.

Desse modo, não nos cabe usar uma única “régua teórico-prática”, como fizeram aqueles que buscavam o *Deusamento*⁵⁹ pelo conhecimento. *Deusamento*, significado do “príncipe no cavalo branco” ou padrão de conhecimento, tal como fez as oralidades (negra e indígena Potiguara) “caírem dos livros”, como se pelas oralidades não lêssemos e escrevêssemos a vida.

Um dia Dona Lú disse: “– Oia! Comadre Carminha lendo. Comadre Carminha respondeu: – E eu sempre não li”. Ou seja, o *Deusamento* fez com que a sabedoria ancestral não coubesse nas letras do conhecimento anunciadoras de “príncipes em cavalos brancos” salvadores

⁵⁶ Inspirada na letra da música de composição e interpretação do paraibano Chico César, neste estudo *Mama África* traz o sentido de trabalho (em casa, trabalho manual, na força *asè muntu* e das encantarias, nos postos de trabalho menos valorizados e em todos os outros trabalhos, como a pesquisa) de todas as mulheres negras (de África e da diáspora africana nas Américas).

⁵⁷ Em Quéchua, trazemos *Pachamama* no sentido de *Mãe Terra*.

⁵⁸ Fêmea e macho anatômico (Oyèwùmí, 2021).

⁵⁹ A denominação *Deusamento* foi utilizada pela antiga recosequiana e ilustradora, Lúgia Emanuele vulgo Azulão, para expressar seu sentimento sobre “os homens da ciência”. Utilizamos este conceito com a anuência da recosequiana.

(conhecimento moderno) de uma Pátria inventada. Se as letras deste conhecimento colocassem a cabeça na terra, viriam suas próprias raízes em nossa *auto(inter)determinação* – nós –, corpos negras e indígenas Potiguara. Portanto, eis a mensagem no *Igi* do conhecimento para a Universidade: “Eis aqui eu sou o filho de Kemet [...] quem nasceu pra Baobá não aceita ser tratado igual Bonsai”⁶⁰.

Em meio às violências do *cavalo branco* desbordado no *conto*, o *auto(inter)cuidado* de ervas, banho e benzo. Na roda da extensão, cuidamos enquanto compartilhamos dores, mas também sabedorias/feituas que despertam outras memórias de “como era antigamente”. Por sinal, esse é um aspecto bem singular da Comunidade Colaborativa. É nesse sentido que trazemos o *auto(inter)cuidado* e a *auto(inter)determinação*.

Sobre a *auto(inter)determinação*, algumas de minhas descendentes partem do sentido anunciado por Patrícia Hill Collins (2016a) articulado ao território de suas corpos. Nesse sentido, para a Comunidade Colaborativa, a *auto(inter)determinação* implica uma orientação pelos saberes, mitos, ritos e tradições ancestrais entranhados às corporalidades descendentes desde outras corpos matripotentes – as *iyáàgbas* (saberes africanos de quilombos presentes no além-mar do território ameríndio). Em corpos negras e indígenas, saberes que, na perspectiva das colonialidades, são encobertos e silenciados pelo estupro epistêmico, produzido desde a miscigenação bio-lógica.

Estupro epistêmico desde o *cavalo branco* produtor do distanciamento de si e entre as diferenças. Dito de outra maneira, um sistema de poder do *discurso significante* que se estrutura por meio de uma ciência distante das nossas corpos. Outrossim, promove a separação de saberes femininos ancestrais, transformados em “ilhas”, notadamente pelo uso monolíngue nacionalista. Nesse contexto, qual o sentido de humanidade difundido pela Universidade Moderna, em meio à promoção de tamanho despertencimento, seja científico, seja das nossas linhagens? Eis que desbordar (desencobrir) a promoção institucionalizada da diferença entre nós – mulheres negras e indígenas – intensifica nossa consciência ancestral, como também articula nossas fronteiras interepistêmicas pela via do diálogo intercultural.

Em sentido diferente de *autodeterminação* em Silvia Rivera Cusicanqui (2012), corpos indígenas Potiguara estão para além dos imaginários racistas e sexistas de uma pureza ou essência existencial. Usam e abusam de aparências sem, contudo, desligarem-se das raízes

⁶⁰ Letra da música *O livro da Selva*, do rapper Thiago Elniño. A música pode ser ouvida no link: https://www.youtube.com/watch?v=nPAxLh_nXH8&list=RDnPAxLh_nXH8&start_radio=1. Acesso em: 09 abr. 2023.

ancestrais⁶¹ e para além dos olhares objetificantes questionadores de suas identidades. Assim, no giro da sabedoria dos tempos *iròkò* e *pachakuti*, os significados de corpos negras e indígenas Potiguara, autodeterminam o fundamento de *àwújo*.

Um lócus cujas corpos transitam em cosmopercepções afro-brasileiras e ameríndias, de modo a subverter formações inconscientes ocidentais. Portanto, condição necessária à promoção do diálogo interepistêmico (diálogo intercultural) desde cartografias subjetivas afro-brasileiras e ameríndias, anunciadoras de outra noção de interculturalidade, no rebordado de vidas em meio à prática política da extensão-pesquisa.

Anunciar o *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades* (abordado no Capítulo 2) nos remete ao paradoxo da *força da terra (natureza) enquanto força do conhecimento acadêmico*. Desde um sentido colonial e com a introdução de significados europeus em *Nuestra América*, o sentido inseparável de propriedade e posse da Terra foi chancelado pelo modelo de conhecimento imposto – conhecimento eurocêntrico, ocidentalizado, imperialista e colonial. Por meio desse tipo de conhecimento imposto, o que se teve foi a construção de fronteiras nacionalistas entre a América do Sul, a América Portuguesa e a América Espanhola. O lado oeste de *Nuestra América* sustentou economicamente a Europa, toma-se o exemplo das minas de prata de *Potosí*, no alto Peru da Bolívia. Já o lado leste teve no Brasil a última “nação” a se desligar da estratégia econômica de escravização de corpos de trabalhadores africanos. Essa estratégia por muito tempo serviu de sustentação econômica à colônia portuguesa, mediante a narcísica relação *calibã e o próspero*. Portanto, conceberam-se estratégias mantenedoras de fronteiras interepistêmicas (interterritórios de saberes) (Faustino, 2018; Rivera Cusicanqui, 2012).

De forma análoga, as Universidades da América Portuguesa mantiveram as fronteiras coloniais do conhecimento ao tomarem a Terra (natureza) como propriedade. Desse modo, temos a expressão dinâmica do capitalismo informacional ancorado, que parece se manter na contemporaneidade, por caminhos metodológicos exploratórios, o que revela a genealogia ocidentalizada da Universidade Moderna (abordagem no Capítulo 2). Nesse sentido, a Universidade Moderna refuta a existência de si ao ignorar as forças da Terra. Forças do corpo que é Terra, território, quilombos e encantarias.

Em que pese a pluralidade identitária, para as mulheres negras e indígenas, a Terra significa interterritório de saberes e práticas culturais desde nossas corpos, no território

⁶¹ Tal qual Ivanilza Cinézio Potiguara – indígena de cabelos cacheados e coloridos – traz em sua narrativa *O lugar de fala é a chave*. Disponível em: <https://www.brasildefatopb.com.br/2023/04/17/o-lugar-de-fala-e-a-chave>. Acesso em: 30 abr. 2023.

Potiguara. Esse sentido, senão apagado, encontra-se encoberto (eclipsado ou obscurecido) pela invenção da diferença cultural desde as linhas divisórias dos regionalismos/nacionalismo. Um processo de pouco (ou nenhum) diálogo com as minorias. Desde as práticas de extensão-pesquisa e vivências no Vale do Mamanguape, nordeste paraibano, entende-se nessas Terras o lugar de morada acolhedora de forças vitais, reinos, encantarias, entidades (ancestres desencarnados que “voltam à terra”) e divindades (ser natural não comum e com forças inexplicáveis). Um universo místico inseparável aos demais saberes dos mundos transeuntes ao conhecimento acadêmico. Eis o avesso do sistema da Universidade a ser des(re)bordado (Rodrigues, 2014).

Observar o avesso implica não apenas observar suas linhas, mas percebê-las do ponto de vista da interseccionalidade da Universidade de uma perspectiva crítica, modo semelhante à hermenêutica intercultural (que possibilita manter viva a memória ancestral). Assim sendo, políticas de memórias oferecem pistas possibilitadoras de outras relações e diálogos – uma noção de *Bordado Cartográfico Interseccional-Intercultural* (Ilustração 5) voltada para a democratização do pensamento acadêmico em meio a uma Universidade Moderna democraticamente contraditória. Um bordar *Ònà* de reconexão com as naturezas (ambiental e humana) desde memórias ancestrais (Collins; Bilge, 2021; Gonzalez, 1988; Kusch, 2000; Pajé Amanacy - Santos, 2021; Salas, 2006).

Ilustração 5 – Bordado Cartográfico Interseccional-Intercultural



Fonte: Elaboração da autora (2023).

O Bordado Cartográfico Interseccional-Intercultural (Ilustração 5) apresenta-se como uma esquematização analítica de cunho teórico-metodológico para esta tese, desde a força da Terra (força da natureza). Por meio de processos constantes de produção do conhecimento experienciados na extensão-pesquisa, buscaram-se “pistas” de modo a emergir outra concepção de mundo. Uma concepção de diálogo entre saberes negros e indígenas Potiguara enquanto processualidade e reciprocidade entre diferenças em colonialidades. Ou seja, rebordar algumas tradições e memórias negras e indígenas (Salas, 2006; 2011). Com base em Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia (2020), buscamos bordar possíveis conexões entre os “elos” dos processos. Tais “elos” são ‘fios-corpas-vidas’, linhas constituidoras deste bordado.

A natureza profundamente exploratória de pesquisas ocidentalizadas presentes em Universidades das Américas tem sido alvo de crítica em pesquisas no campo da diferença. Tal natureza exploratória, denominada “pesquisas brancas ou acadêmicas”, como diz Linda Tuhiwai Smith (2016), centra-se na lógica positivista. Nelas, o empirismo objetificado e reducionista dá sustentação ao pensamento moderno abstrato. Uma ideia que encobre e silencia subjetividades indissociáveis do objeto estudado ao negar articulações históricas e conexões *entremundos*.

Entretanto, o pensamento que emerge desde a extensão-pesquisa não se articula de forma restritiva, situação própria da interseccionalidade de colonialidades (como ver-se-á no Capítulo 2). O pensamento emergente de corpas negras e indígenas em Comunidade Colaborativa ganha sentido poético-político (ancestral) em *corpas* escrevíveis do bordado cartográfico interseccional-intercultural. Corpas reconstituídas (e reconstituidoras) de tradições e memórias reencontradas na gira do tempo (Martins, 2021a).

Neste estudo, então, rebordamos uma noção de sabedoria de caráter vivencial-criativo escrevível desde as *Corpas Negras do Quintal* em diálogo com *saberes do território Potiguara*. Segundo as sabedorias feministas e femininas nos propomos a colocar a ciência do cocar e da fumaça encantada em movimento de transformação por meio da co-criação. Uma mudança no nexo geográfico-argumentativo, para além das fronteiras coloniais do conhecimento que inventou “mulheres” – e tentou sucumbir saberes ancestrais. Trata-se, portanto, de um conjunto de valores e inter-relacionamentos, sentires e pensamentos bordados na relação entre os tempos *iròkò* e *pachakuti* (Rivera Cusicanqui, 2012; Martins, 2021a; Oyèwùmí, 2002; 2021).

Em síntese, *des(re)bordar Ònà* de memórias para apontar as feitura e encruzilhadas desta tese implica na tentativa de desbordar e rebordar caminhos, desalinhar um longo

bordado de violências coloniais costuradas por diferentes ‘fios’, entre os quais o *racismo e o sexismo* social e epistêmico. Nesta tese, as memórias amefricanas, interepistêmicas e cosmogramas (afro-brasileiras e ameríndias) cartografam outro significado de democratização do pensamento acadêmico, tensionando a brancura do pensamento científico operador do cosmicídio das diferenças interculturais (negras e indígenas) operadas pelo imaginário branco (imaginário científico ocidentalizado). Na prática, o tensionamento se deu desde o conto *Não esperamos príncipes em cavalos brancos*, anunciador da imagem do *Igi do conhecimento* (Ilustração 4), que se propõe a desenhar sentidos e significados muito próprios, mas sem um alinhamento voltado para a coesão de ideias no modo ocidentalizado. O tensionar dá-se também por meio da *feitura* da *Carta à Universidade que está “à margem”*, como expressão de escrevivências.

Dona Lú dizia que “o tempo é o senhor de tudo!”. Sinto-encontro minha avó em outras *Ìyá àgbas* das corpas na Comunidade Colaborativa. Corpas que são também escritas sentidas em um tempo-espço de memórias tecidas no êxodo do corpo, das entranhas, do pensamento relacionado à vivência de um passado em configurações familiares pela diferença.

Em Conceição Evaristo (2018), eis o sentido da escrevivência neste estudo,. Um des(re)bordar caminhos para esta cartografia poética-colaborativa na qual se problematiza o gestar de uma Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias. Rebordar também a mim como pesquisadora desde um interdiálogo entre corpas negras e indígenas Potiguara na práxis extensionista colaborativa. Bordado de sentires e sentidos interseccional-intercultural em cosmogramas, para além de linhas imaginárias de geo-mapas. Portanto, uma cartografia se faz segundo imagens de um bordado colaborativo. Uma noção de bordado que busca tensionar o significado das linhas imaginárias produzidas nos processos coloniais da América Latina (Collins; Bilge, 2021; Rivera Cusicanqui, 2012; Salas, 2011).

Na sequência, as subseções *Carta à Universidade que está à margem*. No sentido de escrevivência, as cartas têm significado desde minha infância. Corria quando um corpo masculino de voz forte gritava: “correios!”. Havia um ritual: a vovó era quem primeiro abria e lia as cartas. Então, se ela estivesse na rua em trabalhos de bordado ou entregando doces, eu tinha que esperar seu retorno. Ficava ansiosa pela leitura. Vovó dizia que nas cartas havia mais que palavras. Havia também o suor do trabalho e a saudade de minha mãe.

Além disso, as cartas lembram minha primeira tentativa no vestibular em uma Universidade pública. Se não houvesse esquecido de observar a listagem de remanejamento

(segunda opção)⁶², talvez fosse da área de História. Ao longo de minha jornada, muitas cartas me tocaram. As cartas críticas e desaforadas de Carolina Maria de Jesus; as cartas de dores ressignificadas em força de Maya Angelou; cartas de Audre Lorde e Glória Anzaldúa, que problematizaram as fronteiras (ou intersecções) de serem corpos negras lésbicas nos limites da realidade social americana, caribenha e chicana; a Carta das Nações Unidas; as cartas da prisão de Nelson Mandela, assim como a carta insurgente de Abdias Nascimento e a *Carta a uma negra*. Esta última, recentemente mostrou a força do tempo quando a ativista social e escritora martinicana, Françoise Ega, respondeu às cartas da Carolina Maria de Jesus, sem nunca terem se conhecido. A *Carta ao povo brasileiro*⁶³, do Presidente Lula, candidato ao terceiro mandato. E, não menos importante, a Carta das Mulheres Negras, que em 2015 marcharam *contra o racismo, a violência e pelo Bem Viver*⁶⁴, assim como a *Carta das Primeiras Brasileiras*⁶⁵.

As cartas (ao longo da tese) foram escritas por corpos da Comunidade Colaborativa em nossas rodas de diálogo. Os textos escritos de forma manual foram trocados entre nós de forma simples (via WhatsApp). Depois da troca e leitura, re-escrevemo-las com o tema que intitula cada carta, identificando similaridades entre as histórias de vida de nossas avós. Durante a re-escrita, nossas corpos trouxeram outras características das ancestralidades (provérbios, ensinamentos, dizeres pessoais, músicas e artistas que gostavam). Nesse momento, as corpos da Comunidade Colaborativa também se preparavam para auto-organizarem o apoio de mentoria intercultural (o conceito será melhor debatido no Capítulo 4).

As escritas das cartas estabeleceram um diálogo entre o tempo passado e o tempo presente. Antes da escrita, houve um debate reflexivo e coletivo de algumas Cartas da

⁶² Fui aprovada no vestibular para Licenciatura em História. Tinha prestado vestibular para Direito e a licenciatura em História foi minha segunda opção. Desapontada com a reprovação meu primeiro vestibular, acabei não acompanhando as listas de remanejamento. Fui selecionada, mas perdi a vaga. Na época, era estagiária do Sindicato dos Cultivadores de Cana de Açúcar em Pernambuco. Meu então chefe, o advogado Dr. Scroggie Hawson, peticionou pedido de reconsideração ao então Reitor da UFPE, mas sem sucesso. A vaga já havia sido ocupada mediante geração de outras listas de remanejamento. Tempos depois, o Dr. Hawson, chefe do Departamento Jurídico Cível, assinou sua carta de pedido de demissão do Sindicato ao saber sobre o silenciamento da entidade quando um fornecedor de cana me disse: “não quero ser atendido por uma negrinha”. Eu era uma estagiária sonhadora, acabara de completar 16 anos e foi assim que fui apresentada ao racismo. No campo do trabalho, esse foi meu primeiro embate na luta antirracista e descolonial. O fato foi narrado no blog *Epa Hey*. Disponível em: <https://epahey2015.blogspot.com/2016/02/perola-negra-do-mes-de-fevereiro-de.html>. Acesso em: 10 maio 2023.

⁶³ Carta ao povo brasileiro. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/wp-content/uploads/2010/02/cartaaopovobrasileiro.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2022.

⁶⁴ Carta na íntegra disponível no site da *Articulação de Mulheres Negras Brasileira (AMNB)*: <http://fopir.org.br/wp-content/uploads/2017/01/Carta-das-Mulheres-Negras-2015.pdf>. Acesso em: 09 nov. 2019.

⁶⁵ Disponível no site da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA): <https://anmiga.org/carta-das-primeiras-brasileiras/>. Acesso em: 09 nov. 2019.

Carolina Maria de Jesus e de *Françoise Ega*, opções suleadoras para a construção das cartas individuais. Foi uma escrita de surpresas. Para algumas de nós, a felicidade de rememorar saberes que pareciam escondidos nos becos da memória. Outras, precisaram de mais tempo. A dor de lembrar a avó que não se conheceu, mas que esteve sempre presente como encantada, mexeu nas entranhas. Em encontros seguintes, trocamos as cartas, de modo a estabelecer no debate questionamentos e descobertas. A troca de cartas teve o sentido de estabelecer possíveis “elos espirituais” de memórias, articuladores de imagens e constituiu momentos de *Bordado-Ateliê de Escrita*. A carta abaixo foi escrita à Universidade. Sujeita sem rosto, atravessada por muitos rostos. Que não esperes um texto no modelo de conhecimento ao qual estás acostumada.

Carta à Universidade que está “À Margem” das Humanidades

Saibas, tempo-universidade-moderna, para nós tu significas o tempo racional desde o ocidentalismo (pacto civilizatório universal). Em sua maioria, *chronos* por sua fixação de temporalidades desconsidera os sentires transmitidos por nós – vozes de sabedorias ancestrais. Poderíamos escrever para quaisquer outros tempos-lugares. No entanto, dos elementos prático-políticos nesta carta queremos nos debruçar pelo menos em dois: a defesa do território e a relação interseccionalidade-interculturalidade enquanto feitura crítica.

Para Souza e demais autores (2010), a noção de território é assegurada pela intrínseca relação de poder em processos contínuos e para além da visão de escala reducionista associada tanto do ponto de vista da diferença quanto pelos Estados nacionais. Ou seja, o “território” em sentido Moderno opera em empurrar corpos negros e indígenas para a periferia do conhecimento terceiro-mundista (como o faz na Universidade Neocolonial), por meio de estratégias desenvolvimentistas-dependentes (violentas e exploradoras) nas quais a tecnologia, o consumismo e o endividamento decidem acerca do território (em suas riquezas naturais, materiais e imateriais). Um modo de deslocamento que ocorre todas as vezes que olhas para minhas descendentes e, sem nenhuma cerimônia, fazes perguntas como se segue no *Causo*:

Causo – Por que você está na Universidade?

Minha mãe trabalhou na feira durante muitos anos me ensinou que eu deveria estudar. Fiquei tão feliz quando entrei na Universidade. Era o meu sonho, pois quero estudar para ajudar meu povo. Mas, quando cheguei lá, quase desisti, rememorou Larissa Gorgonho Potiguara.

– Você é *índia*⁶⁶ mesmo, então por que você está na Universidade?

Foi a pergunta que mais ouvi ao fazer a licenciatura em Letras.

Meus colegas de turma perguntavam se eu morava em uma Oca e não entendiam como era possível haver antena parabólica e internet na minha casa, na aldeia.

Um professor veio falar comigo e depois participei deste projeto de extensão. Essas atividades me fortaleceram na Universidade. Então entendi que, se eu me fortaleço, fortaleço toda a cultura indígena, porque nesse *território Pindorama* somos Povos Tupinambá, como nos ensina a anciã Dona Zita. E esse saber a Universidade, em sua maioria, não quer respeitar.

Fiz minha monografia sobre as Lendas Potiguara e, agora, sou mestranda em Educação lutando e defendendo a cultura do povo Potiguara.

– No projeto de extensão, parei para te escutar porque minha corpa, enquanto território de memória, era igualmente despertecida. Sinto os olhares nas minhas tranças. Olhares que comunicam: fique “quietinha” que eu te tolero, criatura da “zona do não-ser”. Mas minha ancestralidade caminha comigo e fala mais alto que eu mesma.

São dessas *feituas, escrevivências e Ònà des(re)bordados* que me dirijo a ti, tempo-universidade-moderna. Tu que insistes em perguntar: – De onde você veio? Da Bahia ou de Angola? Ora. Há pessoas negras no Peru⁶⁷, assim como há no Vale do Mamanguape (litoral norte do nordeste brasileiro). Isso significa que o cerne da pergunta está na ‘procedência’ – no lugar de origem nacional⁶⁸. Minhas descendentes não conseguiriam retornar para seu país, em África. Não, se elas forem guiadas pelas linhas imaginárias do colonialismo.

Quando perguntas, tempo-universidade-moderna, é porque usas o *não pertencimento* de cunho paternalista-ocidentalizado/machista/sexista como esteio nas relações de poder (controle) que aparta “raça” e territorialidade e, portanto, promover uma relação de exclusão

⁶⁶ De acordo com Márcia Mura, doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), o termo ‘índio’ traz ideias colonizadoras (ideias generalistas de que os povos indígenas são atrasados), dissonantes da pluralidade (linguística, cultural e de memória histórica) entre os povos originários. Pode-se dizer que o termo *índio* opera como epistemicídio do pensamento Moderno ao real significado de ser indígena (povos originários). De forma análoga, houve violenta tentativa de apagamento, pela ciência ocidentalizada na Nação brasileira, dos significados linguísticos, culturais e memoriais de povos originários desde as populações de África.

⁶⁷ “Há um provérbio popular diz que, no Peru, quem não tem sangue inca tem sangue mandinga”. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negros-peruanos-das-cantigas-escravas-a-susana-baca/>. Acesso em: 16 abr. 2022.

⁶⁸ Esse debate está no filme *Medida Provisória* (2022), dirigido por Lázaro Ramos. No longa-metragem, numa iniciativa de “reparação” pelo passado (e presente) de uma economia política escravocrata, o governo brasileiro aprova uma medida provisória que obriga cidadãos negros a retornarem à África. Muitos não sabem sequer seu país de origem.

entre afro-brasileiras e ameríndios. Referimo-nos à raça como fenômeno bio-lógico em relações do poder colonial no capitalismo mundial, instrumento moderno para dominação social. Ou seja, a invenção da raça como critério hierarquizante da colonialidade para classificação dos povos e determinar o posicionamento de corpos na divisão internacional (Quijano, 2000; 2005a; 2005b).

Uma pessoa pode ser Mamanguapense ou Negra⁶⁹, não Mamanguapense e Negra. No sentido contraditório à democratização do pensamento acadêmico, a negritude e o indigenismo, articulados simultaneamente pelas violências coloniais, apresentam-se incompatíveis ao território do conhecimento acadêmico e ambas entre si, pelo menos naquela região. Achas mesmo isso, tempo-universidade-moderna? De maneira análoga, o *Pretoguês* e o *Tupinismo* são incompatíveis à linguagem da cientificidade moderna, dada a ideia de ‘inferioridade racial’ reiterada pela diferença cultural, e de antiguidade que lhes é atribuída como sinônimo de atraso cultural. Como uma língua pode ser de “antigamente” se há falantes no presente? E, ainda, de país em África vieram a *gente* negra que conviveu (e ainda convive) com indígenas, no Vale do Mamanguape?

Os questionamentos que fazes às minhas descendentes, tempo-universidade-moderna, apontam a teu *imaginário colonial de isolamento* para o qual a brancura acadêmica impera na produção de conhecimento. Ou seja, o lugar da extensão universitária (“prima pobre” dos pilares da Universidade) do qual o pensamento moderno eclipsa saberes negros e indígenas – um território de saberes encantados. Portanto, pela brancura acadêmica reificas a *periferização científica* (Kilomba, 2019; Lopes; Simas, 2022; Simas; Rufino, 2020).

Ao refutar o imaginário colonial de isolamento, em 2015, minhas descendentes Mulheres Negras marcharam em Brasília e reivindicaram:

Garantir a preservação, proteção, demarcação, homologação e registro incondicional das terras quilombolas, *indígenas* e de outros povos tradicionais. Necessário se faz também assegurar recursos orçamentários da União para a titulação das terras e para o desenvolvimento de políticas sociais econômicas [...] dessas comunidades, com participação das(os) interessadas(os) nos processos de decisão (Marcha das Mulheres Negras, 2015, p. 23, grifo nosso).

Nesse sentido, as perguntas sobre a origem da *gente* negra no Vale do Mamanguape/PB, assim como a *negação de que os povos indígenas são originários* dessa terra, tornam os saberes ancestrais incompatíveis à noção de nação, expondo a dinâmica do racismo pela

⁶⁹ De forma específica em relação à pesquisa, referimo-nos a toda *gente* negra do Vale do Mamanguape, Paraíba, mas o sentido não exclui a *gente* negra em sua totalidade.

territorialidade, dada a exigência de filiação autêntica (essencialista) ao nacionalismo. Então te pergunto, tempo-universidade-moderna, como *sujeito branco* que és, e a considerar a dinâmica colonial: a que país filias tua “autenticidade” branca?

Nas tuas formas de controle e exclusão, tempo-universidade-moderna, objetificas e questionas a produção negra e indígena porque não sentes nossa cultura. Afinal, há espaço para sentir em relações de poder demarcadas pelo racismo e sexismo, e onde as violências coloniais operam como poder? Desse modo, tempo-universidade-moderna, *cubo* tua dinâmica de dialética colonial (conhecimento absoluto de periferização dos saberes negros e indígenas – depois da margem). Por meio das corpas das minhas descendentes – territórios de intersaberes –, questiono teu discurso branco, o qual, sob o manto pós-moderno foucaultiano, está mais interessado em inventar novos paradigmas do que compreender nossos sentidos e significados mais profundos.

Assim, tempo-universidade-moderna, desde este debate sobre territorialidade de interconhecimentos pela *feitura* crítica interseccional-intercultural bordada na *periferização científica*, *cubo* tua pseudofalta de informação (sobre a minha cultura, das minhas descendentes negras e irmãs indígenas – “Outras” memórias) para projetar tua autoimagem de brancura e, assim, operacionalizar o racismo e o sexismo desde os imaginários de fantasias eróticas (de fetiche pela objetificação – estupro epistêmico) de ocupar nossas corpas de saberes, assim como nossas próprias memórias (Kilomba, 2019).

No que se refere à relação de interseccionalidade-interculturalidade, Patrícia Hill Collins e Silma Bilge (2021), Lélia Gonzalez (1984; 1988) e Ricardo Salas (2006) colocaram-se na dianteira interventiva, dentro e fora da Universidade. O bordado desta pesquisa-intervenção de *inter⁷⁰naturezas* remete à práxis de interconhecimentos na ação de extensão-pesquisa da Universidade brasileira, com experiência na América do Sul. Da *feitura* crítica interseccional-intercultural emergem interconhecimentos de Afro-brasileiros e Ameríndios, em pluralidades de expressões interculturais.

Desde Lélia Gonzalez (1988), Ricardo Salas (2006) e Luiz Rufino (2020), essa *feitura* crítica interseccional-intercultural se produz no e pelo protagonismo cultural, histórico e socioeconômico no bordado que se alinhava entre fios-corpas-vidas negras e indígenas Potiguara. Corpas que, dadas as fronteiras impostas, na re-existência reaproximam diferentes significados de mata, das águas, da fauna e entre todos os seres humanos visíveis e humanos

⁷⁰ Para uso da denominação *internaturezas*, remeto-me ao pensamento de diferentes mulheres negras e indígenas, em diálogo ao pensamento do sociólogo W. E. B. Du Bois, cujos estudos inauguram o que na contemporaneidade conhecemos como estudos da branquitude.

invisíveis (materialidade e espiritualidade dos encantados). Corporalidades cindidas ultrapassam os limites do imaginário do saber ocidental colonial. Fios-corpas-vidas negras e indígenas no território Potiguara, e que, desde a interseccionalidade, buscam no diálogo intercultural a criação de novas formas de resistência e re-existência por intermédio de cada subjetividade.

Digo-te, tempo-universidade-moderna, esta *feitura* emerge como movimento no sentido e função da extensão. Tua “prima pobre”, a extensão, resistentemente tem bordado no campo do conhecimento espaços político-culturais que interseccionalizam saberes teóricos às atividades práticas. A extensão, um “elo” de integração entre Universidade e sociedade, foi *gestada* pelo princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão em nossa recente democracia – desde a emenda popular liderada e aprovada no Fórum Nacional da Educação na Constituinte. Assim como a “prima pobre”, fios-corpas-vidas negras e indígenas Potiguara *gestam* espaço de sociabilidade para ações colaborativas (Maciel; Mazzilli, 1988).

Em que pese as ações do Núcleo Afro-Brasileiro e Indígena (NEABI-UFPB) na Universidade, as experiências extensionistas antirracistas e antissexistas, enquanto *foco temático interseccionalizado*, além de Direitos Humanos e outras intersecções, lidam com a realidade de que parcela significativa dos estudantes não conhecem esses temas mesmo convivendo com eles. Até mesmo quando iniciativas docentes trazem ao centro do debate ontologias e cosmogramas negros e indígenas Potiguara, como protagonistas da produção do conhecimento, esbarra-se em disputas e escolhas discentes por conteúdos demandados ou não pelo mundo do trabalho.

Dito de outro modo, a “sofisticação” do racismo à brasileira obscurece a consciência racial (e consciência ancestral) pouco aprofundada nos currículos acadêmicos (mesmo em situações em que professoras/es, comprometidas/os com a educação antirracista, inter-relacionam conteúdos de disciplinas a conteúdos afro-brasileiros e ameríndios, amparados pela legislação específica⁷¹), que refletem dinâmicas de colonialidades interseccionalizadas

⁷¹ O art. 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) estabelece a obrigatoriedade do estudo e ensino sobre a História e Cultura Afro-brasileira e Indígena, em espaços públicos e privados. Em que pese o *Regulamento dos Cursos Regulares de Graduação da Universidade Federal da Paraíba – Resolução 29/2020*, Art. 25 (possibilita a combinação de transversalidade e de tratamento nos componentes curriculares), há de se problematizar se os currículos de Graduação asseguram e garantem na prática os conteúdos sobre o estudo e ensino da História e as Culturas Afro-brasileira e Indígenas. Para além de constar no papel como “*letras mortas*”, faz-se necessário efetivar, implementar e monitorar ações educacionais no âmbito da equidade na educação, de modo a contextualizar a produtividade acadêmica intercultural como valor comunitário, nos termos das *Leis nos 10.639, de 9 de janeiro de 2003, e 11.645, de 10 de março de 2008*, assegurando a implementação das respectivas diretrizes curriculares nacionais, por meio de *ações colaborativas* com fóruns de educação para a diversidade étnico-racial, conselhos escolares, equipes

(operam nas estruturas de poder da Universidade Moderna) e também de colonialismo interno (na colonização de mentes e memórias no campo intelectual, ou seja, nas relações desiguais de poder entre as subjetividades negras e indígenas e métodos de produção de conhecimento exploratório) (Rivera Cusicanqui, 2015).

Na prática, coloca-se à disposição de comunidades, por meio de processos que nos fazem sentir-pensar saberes e feitura grafadas em nossas *àwújo*. Escrivência de *feitura* que implica voltar. Relatórios de política de extensão, relatórios das experiências vivenciadas, imagens, memórias narrativas, reencontros e conversas transformados em novas *feituas*. No espiralar do tempo, o passado faz-se presente adiante no diálogo intercultural (Evaristo de Brito, 2011; Grupo Tiradentes, 2021; Martins, 2021a).

Seguindo as nossas pegadas, as que vieram depois de nós se permitem voltar em suas trajetórias e a experienciar a extensão de outro modo – política a serviço das comunidades com as quais interdialogam.

A periferização do território de sabedorias e feitura produzidas pelo racismo e sexismo é também lugar da extensão universitária. Nas margens de interterritorialidades desde nossas corporalidades negras e indígenas, com as mãos na cintura te olho de forma ativa, tempo-universidade-moderna. Do lugar de nossa altivez escrevo esta carta *te cubando*⁷². Todas nós: memórias e narrativas das memórias ressoam juntas!

Todavia, não *cubamos* a Universidade em sua totalidade. Cubamos, sobretudo, a Universidade, que, em plena representação do Estado Moderno, utiliza-se do sentido ocidentalizado da profissionalização para negar nossa *àwújo*. Àquela (ou esta) Universidade cujo significado democrático se estrutura nos sentidos *coloniais* de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Ou seja, significado democrático lastreado no “direito de propriedade” que, ao se apresentar central, opera a morte das minhas sabedorias e de minhas descendentes (epistemicídio e cosmicídio), assim como teus defensores defendem a morte de nossas vidas (femicídio).

Sabemos como tu, tempo-universidade-moderna, em tua burguesia tem se esforçado para transformar importantes leis e significados de trajetórias de nossas lutas em *letras mortas*, por assim dizer. Tu tens na raça a condição para cindir nossas políticas de existência. Percebemos, desde Hegel, o significado de raça na transformação de nossas espiritualidades.

pedagógicas e os movimentos sociais negros. Em 2023 – ano de defesa desta tese – a Lei 10.639/2003 completou 20 anos de existência.

⁷² Nos saberes de minha avó – Dona Lú –, a expressão “estou só te cubando” significa estou “só” te olhando. Diferentemente do olhar repressor, um olhar questionador da situação.

Na balança da violência operada pela burocracia gerida por ti, por vezes registras o artigo constitucional antirracista na representação de teu papel “justiceiro”. Para não contar histórias, culturas e poéticas de comunidades Afro-brasileiras e povos ameríndios operas por linhas imaginárias. Ao constituir uma noção de nacionalidade, como tu, tempo-universidade-moderna inventas a noção de cidadania? De que modo tua política de extensão configura lugar de trânsito para a cidadania àquelas/es que te acessaram via política de cotas/políticas reparatórias (reserva de vagas) e suas comunidades? Como o teu significado de cidadania dialoga com o sentido de cidadania que convivemos?

Da “periferia intercultural do conhecimento” te *cubamos*, tempo-universidade-moderna. Periferias-entranhas de cozinheiras, faxineiras, costureiras, feirantes, professoras, parteiras, benzedoras, agricultoras, comerciantes e bordadeiras. Periferias-entranhas atentas às tuas práticas objetificantes que nos mantiveram (e ainda buscam manter) em certos distanciamentos até mesmo quando acenas concordância com políticas reparatórias.

Do tempo espiralar emergem reflexões suleadas de tendência intersubjetiva do sagrado de corpos-territórios e corpos-quilombos na inseparabilidade da Mãe Terra presentes nos significados anunciados por Julieta Paredes (2019) e Beatriz Nascimento (Garcia, 2021; Nascimento, 1985; 2021; Ratts, 2006). Julieta Paredes (2019) anuncia uma proposta revolucionária de mulheres ameríndias que se unem às demandas de povos que lutam pela liberdade de todas as formas de violência e opressão interseccional. Um modo de ser *warmikuti*⁷³, desde a memória ancestral em processos históricos, sociais e políticos nos quais corpos *gestam* o equilíbrio entre natureza, vida e morte. Processos que se transmitem em práticas de solidariedade e cooperação comunitária na América Profunda anunciada por Rodolfo Kusch (2000). Ou seja, uma nova imagem à práxis feminista, que se institui na Comunidade Colaborativa.

Já Beatriz Nascimento (2021) (Ilustração 6), com os companheiros Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento, possibilita-nos sentir-pensar *Ôrí* e quilombo para além do sentido de território demarcado pelas linhas geográficas ocidentalizadas. Suscita-nos o resgate de uma memória colaborativa que tem o corpo negro como território de saberes, portanto um corpo-quilombo. Ou seja, um corpo de memórias que se transcriam em interterritório Afro-brasileiro e Ameríndio. Corpos que escrevem e sentem em suas oralidades um sentido próprio da história nas cosmopercepções negras e indígenas Potiguara. Logo, as corpos trazem, na maioria de suas formas de humanas visíveis e humanas invisíveis (materialidade e

⁷³ Significado que dá sentido a *pachakuti*, desde que haja o regresso das corpos às suas comunidades de origem.

espiritualidade), as memórias-narrativas de uma noção de quilombo, desde saberes de África. No giro do tempo espiralar, escrever saberes dentro e fora de ti, tempo-universidade-moderna, apresenta-se como percurso possível para a emancipação e protagonismo acadêmico, como fios-corpas-vidas cheias de sentimento, ações e memórias (Evaristo de Brito, 2011; Martins, 2021a).

Ilustração 6 – Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento e Lélia Gonzalez



Fonte: Reprodução – Educação e Território (2021).

Rodas de mulheres em ações comunitárias não são novidade. Saibas, contudo, tempo-universidade-moderna, que corpas negras e ameríndias reunidas em Comunidade Colaborativa consideram pensar a ti desde a reunião de seus saberes comunitários – ‘FeminismoComunitário⁷⁴’ e *Feminismo afro-latino-americano* – para debater e promover ações que promovam o giro do cubar epistêmico necessário ante o *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades* (veremos em detalhes no Capítulo 2). Isso porque consideras, em teu bordado ocidentalizado, a insuficiência do debate desde os cosmogramas negros e indígenas Potiguara como mecanismo de exploração, dominação e subordinação presente em todas as linhas imaginárias do citado Atlas, linhas de controle social no imaginário academicista.

Desde tempos caracol, nossas corpas se reencontram na intersecção da violência na/da Universidade segundo as concepções ético-políticas da educação antirracista e antissexista. Desde um bordado ancestral, nossas corpas confluem “re”encontros de memórias pelas forças do quilombo e das aldeias. Esse “re”encontro de memórias bordou-se (e continua sendo bordado) ora por forças tímidas, desconfiadas e assustadas, ora seguras, questionadoras

⁷⁴ Que se diferencia do *Feminismo Comunitário* apresentado por Lorena Cabnal (2019).

e vorazes pelo *movimento* necessário à defesa das vidas de minhas descendentes que se fazem das memórias ancestrais. Como ser diferente? Essas forças e *movimentos* giram mesmo antes do quintal de Dona Lú, do tabuleiro da quituteira e zeladora de terreiro Bisa Ritta, dos cachimbos⁷⁵ e garrafadas xamânicas, da fumaça e da pintura da Jurema Sagrada, dos saberes dos encantados, da Comadre Fulorzinha e de tantos outros e outras humanos invisíveis. Sendo assim, se aqui houver algum *asè de fala*, é por causa delas/es.

Logo, são por elas/es e com elas/es *Ònà na periferia do conhecimento acadêmico* em direção ao sentido pluri-verso oferecido pela utopia indígena *sumak kawsay* (um horizonte de projeto emancipatório a partir de uma percepção holística de caráter cósmico de relacionalidade e complementariedade entre todos os seres vivos – humanos e não humanos). Dito de outra maneira, na perspectiva da hermenêutica intercultural não tomamos como *periferia do conhecimento acadêmico* o sentido de localização hierárquica desenvolvimentista (conhecimento terceiro-mundista que em certa medida se orienta pela economia política), mas sim o poder ancestral das margens do *Quintal* e das *Aldeias* no que se refere às dinâmicas da economia política comunitária e de solidariedade – princípios de interculturalidade. Por isso, dessemelhante à noção alternativa *de* desenvolvimento economicista (que reafirma, fortalece e dá nova roupagem ao capitalismo), os fios-corpas-vidas deste bordado tecem linhas ao encontro da alternativa *ao* desenvolvimento (práticas em ambiências colaborativas – entre corpas negras e indígenas – rebordadas no sentido *àwújo* intercultural desde o sentir-pensar que borda a Natureza e tantas outras naturezas – vivas e encantadas). Em suma, como dizia Dona Lú: “É preciso saber viver” (Acosta, 2016; Simas; Rufino, 2018; 2020).

Os encontros de corpas negras e indígenas Potiguara na extensão-pesquisa foram mediatizados por diferentes ações de extensão-pesquisa. Nesse sentido, o destaque deu-se no “re”*encontro* das corpas, na Universidade, local que na maioria das vezes eclipsa as subjetividades das minhas descendentes, quando não promove ações intersubjetivas. É preciso destacar, tempo-universidade-moderna, que a escrita histórica ocidentalizada, elitizada e senhorial do Vale do Mamanguape/PB tentou apagar dos livros oficiais a presença dos corpos negros.

No entanto, as experiências de extensão-pesquisa de minhas descendentes, assim como o registro de algumas/alguns extensionistas e pesquisadoras/es, desencobriram a presencialidade histórica da *gente* negra no território indígena Potiguara, como podes ver no *Conto – Negros e Indígenas desde as Lavadeiras do Complexo do Sertãozinho*. Dessa roda,

⁷⁵ A autora da tese foi iniciada no cachimbo pela Majé Amanacy Potiguara (Pajé Sanderline).

nas memórias das andanças extramuros à Universidade, emergiram questões como: onde estão os corpos negros do Vale do Mamanguape? Como esses corpos se relacionavam (relacionam) com os povos indígenas Potiguara? E o que a memória histórica diz sobre esses corpos?

Em sonho, por mais de uma vez, tempo-universidade-colonial, tu me reverenciaste. Então recomendei que bravo guerreiro fizesse de seus gostos caminho desde àquelas andanças. Aonde em ti há conflitos de ideias, o guerreiro levará consigo paciência e assertividade.

Além das memórias narrativas de lavadeiras no entorno da Bica do Sertãozinho (Ilustração 7), as conversas com a pesquisadora Eliane Cruz de Lima (2020), além de outros achados, contribuíram para apontar possíveis encruzilhadas na relação negro e indígena – fora da Universidade –, ou seja, no território Potiguara.

Conto – Lavadeiras do Complexo do Sertãozinho

No sonho, a roda abriu com as mulheres em fileira trazendo folhas e ervas para formar a nossa ciranda. Foi momento de ritualização de boas energias às lutas negras e indígenas, com cartazes ao alto e palavras de ordem nas mãos que, após alguns movimentos demonstrativos, foram cuidadosamente deitadas no centro de nossa gira em folhas de arruda. Nos currículos da Universidade em questão, em que disciplina debate-se a importância dos vivos humanos e não humanos em meio à profissionalização humanizada? Na Antropologia ou na Pedagogia, quem sabe. Na formação em Direitos Humanos ou nas Ciências das Religiões. Mas como será que ocorre o debate sobre a ausência visual e da memória narrativa de corpos negros no território Potiguara. Ou esses são assuntos apenas para fora *morombo'esaba*⁷⁶?

Depois da dança, na roda de cócoras, da memória durante as ações dos Inventários Participativos⁷⁷, alguém perguntou:

- Onde está a *gente* negra no Vale do Mamanguape? Pergunta feita por poucos. Afinal, pra que querer saber “desse povo”?
 - Quantas professoras negras vocês já tiveram durante toda sua formação humana?
- No giro do tempo espiralar, voltamos às mesmas perguntas, mas com propósito diferente.
- Sinceramente, na Universidade, que me lembre. Mas que humano é esse? Eis a busca nos oitão na memória do tempo.
 - É complicado! A gente vê negro em todo lugar, mas não sei se eles se veem. Porque mulato não dá. Gente de pele clara com mãe preta e que passa chapinha no cabelo por acaso é branco?
 - Mas quem pode dizer quem é preto ou quem é branco? Sou negra e com muito orgulho e tenho orgulho do que sou, falou Dona Zita.

⁷⁶ Em Tupi Antigo, lugar de ensinar gente.

⁷⁷ Disponível em: <https://patrimonioculturalvaledomamanguape.wordpress.com/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

Então, onde encontrar a *gente* negra no território de Mamanguape, que se estruturou economicamente pela força de trabalho escravizado de negras e negros? Que catequizou e dizimou os indígenas Potiguara?

A Universidade fica no centro de duas cidades. Mas, quando se anda pelo centro, quase não se vê pessoas pretas na cidade.

– A gente está lá, sim, retornou Neury pelas memórias do tempo espiralar. Nos bancos de feira, nas matas também.

Chegamos à mata pelas águas do Rio Bandeira. Então para as matas vamos voltar. Decidimos. E, nas memórias de imagens e pelos escritos, voltamos pelas memórias do tempo ao Complexo Sertãozinho, que já não é mais o mesmo.

– Os impactos da lavagem de roupa seriam prioritariamente naturais? Mas e se o nosso corpo é a natureza? Ray perguntou.

– Mas onde é que já se viu isso: preto lá anda no centro de nada! A voz do racismo ecoou.

Voz que ganha força na utilização de lentes teóricas nem tão adequadas assim. Adiante, refletimos sobre o artigo das *Lavadeiras de Roupa do Rio Bandeira*.

– Recebi e-mail para publicar esse artigo. Vamos!/? Disse Maraísa.

– Será que podemos apenas publicar o artigo em um repositório científico, sem considerar as voltas que a vida dá?

– Não me sinto a mesma. Sou totalmente diferente, disse Mara.

– Foi uma escrita bonita, mesmo sendo introdutória com aquelas Lavadeiras. Cinquenta dedos gestaram outra noção de patrimônio cultural imaterial, mas qual o valor nas relações com as negras lavadeiras?

Buruque, que observava a conversa de longe, perguntou:

– De que adiante ter ferramentas para caçar *tatu* e, na prática, não compartilhar a caça? Afinal, “quem aprende ensina”, já dizia Dona Lú.

– A gente deveria perguntar pra elas, não acham!/? Rai falou.

A pandemia corre solta. No giro do tempo espiralar e das memórias recosequianas a lembrança da aproximação temerosa entre nós (gente da Universidade) – e as lavadeiras (gente de toda existência). As lavadeiras já estavam acostumadas a só chegar gente na boca do rio com santinhos na época das eleições. Se a gente se dizia pessoas ordeiras, respondiam:

– A justiça também é ordeira, mas só chega aqui pra matar!

– Republicar constituirá sentido de *letras mortas*. Então não vamos republicar. Não sem o valor da caça compartilhar.

Enquanto *quarava roupas*⁷⁸, uma lavadeira disse:

– Antes se andava por todo canto *a ganho*, mas agora que não rendemos mais . . .

Uma outra dava banho na criança enquanto esperava secar sua trouxa de roupa e sua filha, mocinha nova, brincava de lavar a louça. – Dois já morreram. Um, a bala encontrou e, outro, o caminhão passou por cima. Tenho que trazer todos eles (filhos) comigo. Estando juntos os encantados protegem!

– Boas tardes, disse um viajante que passou por ali.

– Boa tarde! Elas saudaram.

– Vá com Deus e que Nossa Senhora da Boa Viagem lhe acompanhe. Que os encantados alumiem seus caminhos, disse alguns minutos depois. Mas o viajante já ia longe e não ouviu.

Pelas memórias do tempo espiralar, ao retornar do intercâmbio cultural no Complexo Sertãozinho, voltamos àquele caminho de folhas de arruda.

⁷⁸ Um modo de lavar roupas, principalmente as brancas, para alvejá-las. Tal trabalho de lavar roupas consiste em ensaboar as peças de roupas e deixa-las expostas ao sol por um período, a fim de alvejá-las.

- Nem sei por que deu uma vontade de levar algumas arrudas comigo, alguém falou alto.
 - Leva! Bom para abrir nossa próxima roda.
- Saluba Nanã!

Ilustração 7 – Imagem-significado Lavadeiras da Bica do Complexo do Sertãozinho



Fonte: Ilustração de Lúgia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

Na perspectiva da hermenêutica intercultural, por vezes nos deparamos com os limites entre as expressões do sentir e da racionalidade no processo de transcriar oralituras em imagens-significado (imagem de memória e rebordagem de imaginário). A imagem da esquerda expressa lavadeiras estendendo roupas em varal vertical cujas corpas intermedeiam esconder-se pelas *sombras* da “brancura” dos lençóis alvos e os panos encardidos. Estes seriam “mulambos”⁷⁹? Em outro sentido, varais em cercas de arame farpado estão na memória das *Corpas Negras do Quintal*. Entretanto, nas andanças da extensão-pesquisa observamos roupas estendidas na horizontal (em pedras e matos), onde crianças brincavam ao lado, à altura dos olhos de suas mães (imagem da direita). Assim, trazer as imagens implica sentir-pensar de que modo construímos nosso imaginário – desde uma perspectiva cosmológica do *sumak kawsay* ou desde uma percepção de “Bem Viver” alternativa *de* desenvolvimento.

⁷⁹ A historiografia da palavra *molambo* (ou *mulambo*) diz que a denominação surgiu em Angola, do idioma quimbundo, e remete à anafêmea que teve seu nome associado ao termo *Mulambo*, não por desprezo ou cunho pejorativo na relação Senhor-Escravo (sentido presente desde corpas trabalhadoras escravizadas no Brasil), mas como honra e respeito a uma das imagens anafêmeas da encruzilhada, *Maria Mulambo* (Lopes, 2011).

Desde um projeto de sociedade voltado para reconstruir comunitariamente formas de convivência ao criar, por meio do *Bem Viver*⁸⁰, alternativas ao desenvolvimento, a confluência de memórias possibilitou às negras e indígenas da Comunidade Colaborativa descer nas profundezas das sabedorias ancestrais bordadas na relação de complementaridade entre os tempos *ikódò* e *pachacuchi*.

Para as Mulheres Negras que marcharam em 2015⁸¹, o Bem Viver significa uma plataforma política cujos princípios teórico-práticos reinscrevem a gramática política a partir de outra ética possível, novas concepções de gestão coletiva (colaborativa) e refundam o jogo social. Por meio de concepções ancestrais de Bem Viver – concepções dos tempos *ikódò* – das feitura que, na Comunidade Colaborativa, significam valores à existência negras e indígenas fundadas em uma visão utópica de viver e co-criar o mundo de todas/os e para todas/os. Essa concepção ancestral de Bem Viver difere das linhas do capitalismo-racista-patriarcal-dependente (modelo alternativo *de* desenvolvimento economicista da sociedade em nome do desenvolvimentismo terceiro-mundista, promoção do consumo e endividamento fomentador de desigualdades, inclusive no âmbito acadêmico). Ficaríamos surpresas em identificar essas linhas pelo que se compreende por América Latina?

Isto posto, neste estudo a concepção de Bem Viver considera saberes e fazeres ancestrais intrínsecos a uma noção de *democracia* desde a filosofia africana, a filosofia intercultural e a ciência das encantarias para a promoção de uma educação antirracista e antissexista. Assim, a partir da compreensão do Bem Viver é possível propor políticas educacionais no âmbito da interculturalidade. Ou seja, que considerem os saberes e a feitura dos corpos-memória negros e indígenas em diálogo (Lopes; Simas, 2022; Silva, [S.d.]; Simas; Rufino, 2020).

Portanto, das profundezas das sabedorias ancestrais transcriamos cosmogramas negros e indígenas Potiguara na promoção da educação antirracista e antissexista enquanto plataforma política educacional, objetivando uma noção de Educação Interfeminista Intercultural. Nesse

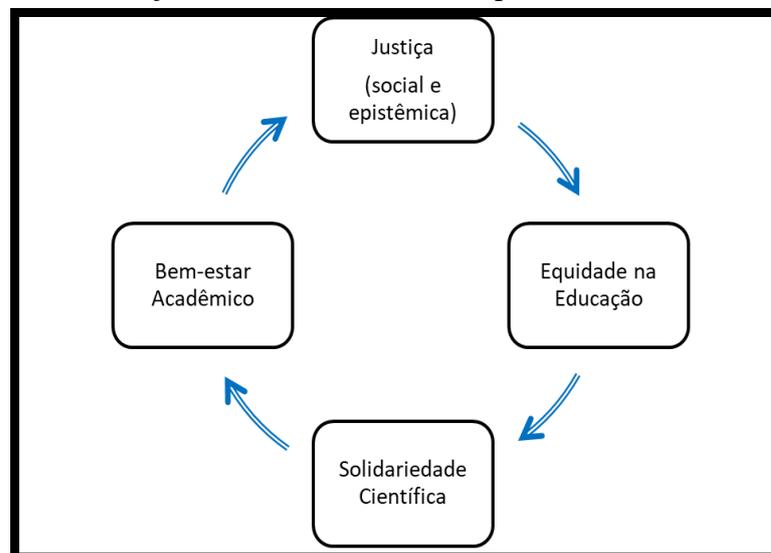
⁸⁰ Na literatura encontramos diferentes expressões do *Bem Viver*, com significado articulado a idiomas originários. Nas Américas, o conceito em Quéchuá *Buen Viver* ou *sumak kawsay*; em aymara, *Vivir Bien* ou *suma qamarã*; em Guaraní como *nhandereko*, além de noções similares entre os mapuches do Chile, os kunas do Panamá, os shuar e os achuar da Amazônia equatoriana – todos povos indígenas; e nas tradições Maias da Guatemala e de Chiapas, no México (Acosta, 2016).

⁸¹ Consideramos também as mulheres negras que por quaisquer motivos não estiveram na feitura ou na Marcha de Brasília em 2015, mas aderiram aos princípios constantes no documento analítico da *Marcha contra o racismo, a violência e pelo Bem Viver*. Sobre tais princípios, destacamos o reconhecimento da pluralidade do humano de *ter direito a ter direitos* (neste estudo, *àwújo*), o ecossistema dos saberes/fazeres e o diálogo entre as distintas dimensões de existência. Incorporamos também a complementaridade entre as diferenças.

sentido, a transcrição do conto *Lavadeiras do Complexo do Sertãozinho* é um modo de diálogo intercultural, pois se coloca no *entremundos* da diferença cultural (hierarquização de humanidades desde o significado bio-lógico) produzida pela dinâmica do conhecimento acadêmico moderno. Assim, os *Ònà*, que possibilitaram transcriar enquanto *contenda*⁸² *epistêmica* para além da lógica do diálogo acadêmico (que distancia negros e indígenas), são as encruzilhadas rebordadas na semelhança entre os significados de Bem Viver para corpos negros e indígenas – eis a dinâmica da confluência desse bordado ancestral.

Esse exercício de transcriar cosmogramas, todavia, não nega conflitividades. Busca, é certo, não gerar acúmulos expropriantes e competitivos nos seres entre si – vivos e não vivos. Enquanto alternativa *ao* desenvolvimento, senti-pensamos o *Bem Viver* desde uma imagem de universidade-território-quilombo articulada por feitura, saberes, economia solidária e valores ancestrais do Bem Viver (Ilustração 8) – afro-brasileiros e ameríndios. Nesse sentido, sugerimos que o *entre-corpas*, dentro e fora da Universidade, revela a operacionalidade do princípio da complementaridade, fundamentado na utopia indígena andina *sumak kawsay*.

Ilustração 8 – Valores Ancestrais para o Bem Viver



Fonte: Marcha contra o racismo, a violência e pelo Bem Viver 2015 – documento analítico; utopia indígena andina *sumak kawsay* e vivências na extensão-pesquisa.

⁸² A denominação *contenda* está na memória corporificada de uma das integrantes da Comunidade Colaborativa de Mulheres Negras e Indígenas (COCAM-RECOSEC). Foi muito utilizado por seus Mais Velhos (avós). Nesta pesquisa, *contenda* tem o sentido de *dissidência* e *desobediência*.

A seguir, após esse debate político sobre uso das terminologias, apresentamos, no Quadro 1, os significados dos Valores Ancestrais para o Bem Viver para a *Egbè Ifòwòsowópò*⁸³:

Quadro 1 – Valores Ancestrais para o Bem Viver para a *Egbè Ifòwòsowópò*

JUSTIÇA SOCIAL E EPISTÊMICA	Justiça do pertencimento democrático dos cosmos (afro-brasileiros e ameríndios) em escala planetária. Emerge do <i>Bem Viver</i> enquanto código sociopolítico inegociável, voltado para políticas educacionais de âmbito intercultural.
EQUIDADE NA EDUCAÇÃO	Incorporação das diretrizes curriculares (referente ao artigo 26.A da LDB, Leis 10.639/2003 e 11.645/2008) às regras de pesquisa de modo a operar equidades científicas, a contextualizar uma noção de produtividade acadêmica intercultural a contar do momento das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.
SOLIDARIEDADE ACADÊMICA	Solidariedade pela ação concreta e não na retórica do assistencialismo ocidentalizado. Ou seja, a solidariedade acadêmica implica construções de aprendizagem desde sociabilidades organizativas como a <i>Egbè Ifòwòsowópò</i> , que ensejem em solidariedade comunitária.
BEM-ESTAR ACADÊMICO	Transformação de indicadores de vulnerabilidade no território terceiro-mundista em elementos para mentorias interculturais, expressão de territórios de saberes (negros e indígenas) no âmbito local, nacional e internacional para o cumprimento dos valores anteriores a este e que não desconsidere: o bem-estar psicológico, a saúde, o modo subjetivo do uso do tempo, os saberes e feitura educativas ancestrais, a natureza, os modos de governança das culturas negra e indígena e o modo de existir comunitário.

Fonte: Relatórios de Extensão (Santos, 2012; 2013; 2015; 2016a); Pesquisa de tese (2023).

Como já deves ter percebido, tempo-universidade-moderna, esta mensagem foi escrita desde o “re”encontro de memórias de fios-corpas-vidas no bordado do *bamidelê*⁸⁴ experienciado nos *Valores Ancestrais para o Bem Viver para a Egbè Ifòwòsowópò* (Quadro 1). Um “re”encontro cabreiro, como se não nos conhecêssemos. E talvez realmente ainda não nos conheçamos. Talvez ainda não tenhamos tido a oportunidade de um diálogo cuidadoso. Em que medida corpas negras e indígenas Potiguara dialogam sobre violências sofridas e como deram a volta por cima? A sabedoria do *bamidelê* aponta para memórias cujos sentidos encontram significado em *cubar* para o fazer-sentir desde o sentir-pensar. Escrevivemos esta carta porque tu, tempo-universidade-moderna, foste (e continuas sendo) o palco das violências interseccionais forjadas no racismo e no sexismo ao tentar apagar em tua produção as experiências – minhas, de minhas companheiras desde África e originárias; e, dessa maneira, esconder nossas corporeidades no futuro que se faz agora. Corporeidades fios-corpas-vidas

⁸³ Em Yorúbà, Comunidade Colaborativa.

⁸⁴ Bamidelê – palavra de ancestralidade africana (Yorúbá) cujo significado aproxima-se do significado de esperar. Disponível em: <https://negrasbamidele.blogspot.com/p/bamidele.html>. Acesso em: 09 ago. 2022.

bordadoras de imagens na práxis extensionista. Pelo poder do *Asè Muntu*⁸⁵ das palavras cantadas, deve emergir outro significado de tempo.

Somos guardiãs e formadoras do tempo para além de ti, tempo-universidade-moderna. Muitas de nós não tiveram acesso ao diploma que tu chancelas. Outras tantas, até tiveram acesso ao documento que reconhece uma formação, mas sob a ardilosa “política cidadã” de apagar as próprias memórias. Memórias bordadas no tempo que não se constitui de arquivo ou depósito. Portanto, memórias sem lugar para lembranças, pois não há esquecimento. Assim, pretérito que se faz presente no passado de cada corporeidade poético-narrativa – Memórias ancestrais.

Dos laboratórios de uma faculdade de engenharias, o *locus* desta memória não foi localizado. Tu, tempo-universidade-moderna, atribuístes às “sabedorias incomuns” significado de “física romântica”. Ao buscar respostas matemáticas para refutar dicotomias idealizadas em tuas confrarias de *irmãos*, tu ensinaste à sociedade ocidental o sentido da competição divisória ao instituir novos modelos de confrarias orientados pela noção exclusiva de competição. Com o propósito de inacessibilidade e impermanência à Universidade, usaste dos bens culturais das nossas corporeidades periféricas para camuflar tua versão de *louva-a-deus-fantasma* e te fazer centro (Capra, 1988).

Algumas das *memórias ancestrais* mudaram o bordado ocidentalizado que tu, em tua roupagem de paradigma emergente, querias impor. Não me venhas com conversas meritocráticas! Em que momento tua racionalidade percebeu mérito em nossos corpos, em sua maioria de origem Banto e Sudaneses, a não ser para explorar o trabalho escravizado, notadamente *Anafêmeas*? A mudança iniciou pelas ausências dos despertencimentos e sagrou-se na alegria do reencontro originário. O sentimento de raiva pelo despertencimento foi transformado em memória por justiça epistêmica de repertencimento. Embora cismadas, essas bordadeiras de lutas têm possibilitado reencontros cosmológicos de existências de nossas memórias, mesmo que sejam em janelas do tempo. Memórias-guias que nos ajudam a perceber no “[...] senhor dos caminhos da libertação [os saberes que] empunham [...] ferros em brasa contra a injustiça e a opressão”⁸⁶.

⁸⁵ De acordo com Nei Lopes e Luiz Antônio Simas (2022), e com as vivências nas rodas da Jurema Sagrada, entre os poderes da cosmogonia Yorùbá, a energia vital do *asè* se expressa em diferentes práticas em meio a subjetividades e coletividades. Entretanto, o uso do *Asè Muntu* faz referência à força vital no significado de humanidade evocado por Lélia Gonzalez.

⁸⁶ Padê de Exu Libertador – Abdias Nascimento.

Encruzilhadas possibilitadoras de *cubar*. Encontros das diferenças pela fronteira intercultural que se *movimentam* como o ciclo de águas que se reencontram. Enquanto tu, tempo-universidade-moderna olhavas por um formato cônico no qual uma extremidade contém uma imagem (um tipo de foto) e, na outra extremidade, uma lente de aumento para visualização (Monóculo... 2021), em um jogo de luzes o paradigma objetificante da bio-lógica buscou o que desde o “Novo Mundo” tentas encobrir (Oyëwùmí, 2021). Dos cosmos-tempos-ancestrais, guia das práticas extensionistas, buscamos sentir-pensar que concepção de Universidade buscas eclipsar? De que modo teu caminho obscurecido ataca a ti mesma ao constituir, na rasteira da democracia racial, uma política de conhecimento “in”dependente? Ao considerar o significado de negação do prefixo “in”⁸⁷, utilizado com os sinais de aspas no sentido de tensionar o significado de independência, desde a proclamada Independência do Brasil (Nascimento, 1978).

Nossos fios-corpa-vidas buscaram (e ainda buscam) na práxis crítica o lugar de transformação interseccional-intercultural significado. Para além de palavras e descrições em livros e bibliotecas acessados por poucos⁸⁸ ou em bancos de dados de repositórios científicos, a complexidade da práxis do diálogo entre subjetividades negras e indígenas Potiguara percebe-se na Universidade. Da complexidade da práxis refutamos a perspectiva objetificante repousante nos livros e repositórios acessados para gerar exclusivamente outras sistematizações acadêmicas. Eis o cenário academicista ao qual nossa *ciência de encantarias* – negras e indígenas Potiguara – coube num sublugar, encoberta na concepção de Universidade Moderna (Universidade Neocolonial).

Mesmo assim, reinventamo-nos desde cada cordão umbilical cortado e reconectado na terra. Consideramos que aquele papel que tu tempo-universidade-moderna colocas tanto valor, se alcançado exclusivamente pelas ideias, não se sobrepõe ao valor das nossas experiências. Experiências transeuntes nas periferias eclipsadas pelo conhecimento-padrão que defendes, e no limite da “in”permanência como *memórias*. Queremos que saibas, contudo, os limites do diploma nos processos de nossas vidas. Tu, tempo-universidade-moderna, olhas com exclusivismo hierárquico para o território de onde viemos e de onde somos (onde vivemos). Territórios nos quais plantamos e reinventamos nossas raízes

⁸⁷ Outras reflexões sobre o uso do prefixo “in” podem ser encontradas no texto *Do imaginário de nação “in”dependente à democratização do pensamento - mulheres negras e indígenas* (Santos; Potiguara, 2022).

⁸⁸ Pesquisa do *Instituto Pró-Livro (IPL)*, organizada pela Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip), que realizou em 2019 a 5ª Edição da investigação *Retratos da Leitura no Brasil*, aponta que na capital paraibana 64% dos respondentes não frequentam biblioteca. O IPL realiza este estudo desde 2007. Disponível em: <https://www.prolivro.org.br/edicao5-joao-pessoa-pb/>. Acesso em: 18 ago. 2022.

encantadas – no Sul Global não desenvolvido. Fontes primeiras e últimas num *continuum* do cordão umbilical que nos liga a outras fontes-vidas com suas sabedorias, feitas e ensinamentos.

Do tempo-cosmo, Dona Lú denuncia a impossibilidade do diálogo entre a racionalidade cartesiana quando borda: “*positivismo de mais, causa aborrecimento*” (Dona Lú). Diálogo impossibilitado desde muito antes da Primeira República por teu discurso de progresso, acirrado pela violenta aculturação forjada pelo ocidentalismo, que apontou (e ainda aponta) tradições afro-brasileiras e ameríndias acusadas de “atraso” e demonização.

Diferentemente de outras cartas escritas na solidão da história de narrativas hegemônicas, esta carta está sendo bordada, costurada, tecida pelo encontro de “memórias *àwújō wa*”. Falaram-nos que esta forma de escrever não poderia se constituir em uma estrutura do que se conhece como carta no teu significado de tempo e sentido pedagógico-político. Algumas de nós ficaram furiosas com tal interpretação. Para além do discurso Pós-moderno foucaultiano, que se busca hierárquico no contexto inventivo paradigmático, o sentimento de fúria deu-se por constatarmos que, mesmo depois de séculos de uso dos nossos saberes, como ainda os nega. Nas palavras de Dona Lú, “cospe no prato em que come”. Depois de nos reunir nas giras de nossas descendentes, percebemos que tal incompreensão teima em permanecer pelo caminho formativo do academicismo.

Caminho para os quais certos bordados interculturais parecem incompreensíveis quando não percebidos na trama do bordado interseccional. Bordados interculturais que constituem campo de força na expressividade de experiências corpóreas, com sentido único em cada subjetividade e pluri-verso no “re”encontro do corpo-território-quilombo. Por isso, um bordado de caráter interseccional-intercultural. Das experiências interseccionais, queremos o distanciamento do caráter demográfico ocidental de herança colonial cujas políticas públicas educacionais pouco nos alcançam, no que se refere à espiritualidade.

No teu olhar monolítico, tempo-universidade-moderna, o bordado ocidentalizado opera como “sofisticada invenção”, atravessado pelo ambiente doméstico, ferramenta doutrinadora do “lugar feminino”. Ao negarmos a subjetividade de sermos idênticas a ti e às linhas imaginárias envoltas em ditames pseudomoralistas, evidenciamos nossos valores subjetivos na denúncia do valor social por ti precarizado e desvalorizado desde a zona do não-ser, operador de desigualdades no acesso e permanência de sabedorias e ensinamentos em políticas na educação superior.

Na perspectiva do teu bordado ocidentalizado, desigualdades são sustentadas na dicotomia das relações hierárquicas de gênero expressas em diferentes práticas culturais:

trabalho/ofício, cultura/folclore, arte/artesanato, público/privado, negócio/filantropia, coragem/fragilidade, progresso/pureza, do lar/depravada, escola/universidade, conhecimento/*saber*, vida/morte, pesquisa/extensão, ser/não-ser e *espiritualidade/poética*. Por conseguinte, colocaste nossas corpas na zona do não-ser na tentativa de roubar nosso poder de gestar e parir, mesmo emprenhando-nos violentamente.

De repente, soprei no ouvido da minha descendente aquela toada: “meu apito tem / Semente de Jurema / a Seara tem / A cabocla Iracema”. Na roda musical, o bordado cartográfico interseccional-intercultural emergiu como sentido tradicional de imagens-significado desde os encantados. Das memórias, a presença de entrelaçamentos sociais: da palha da folha do coqueiro, o abanador, cestos, adornos; do arrasto, a rede de pesca tecida por pescadoras/es; no algodão colorido, roupas anteriores à chegada da Companhia de Tecidos; da cambraia, bordado sofisticado “bunda rica”, anunciador de certo status social; da lantejoula, a força e coragem nas roupas do caboclo de lança⁸⁹ no maracatu rural ou no sapato da princesa no cortejo real do maracatu de baque virado⁹⁰.

Portanto, as memórias interseccionam sentidos distintos. Tecidos, linhas, tesouras e agulha de bordar, no bordado interseccional são instrumentos que bordam fios-corpas-vidas encantadas. Diferentemente de um lugar social, o significado está em fazer o mundo pelas mãos e rebordar nossas histórias. Histórias encobertas de “como era antigamente”, “nos tempos de Comadre Filó”, de “Dona Noca”, de “Dona Joanhina”, de “Comadre Carminha” ou de “Zezinho pescador”. Histórias bordadas enquanto meninos jogavam bola de gude ou empinavam papagaios, situação impedida quando das espinhelas caídas. Da luta por uma vaga na escola. No árduo trabalho para erguer uma escola. No prazer de cozinhar para toda uma gente nossa. Na arte da farinhada (Ilustração 9), sem lugar para a produtividade capitalista, que rouba dos curumins e das ‘flores de jurema’ o prazer de aprender com suas próprias histórias. Pelo direito de escuta protagonizado na alegria de musicalidades verbalizadas em cada gesto do corpo. Por arrancar a cana-de-açúcar – a economia colonizadora – na retomada da terra. Assim, na fumaça do tempo espiralar este bordado interseccional-intercultural traz a sabedoria de uma poética artística escrevi(vente).

⁸⁹ Um dos símbolos da cultura pernambucana, o misterioso caboclo de lança está atrelado às manifestações do Maracatu. É também conhecido como lanceiro africano ou guerreiro de Ogum, orixá masculino de estreita ligação a Exu.

⁹⁰ O Maracatu de Baque Virado é um ritmo musical e ritual de sincretismo religioso com origem no estado de Pernambuco. Tido como um dos mais antigos ritmos afro-brasileiros.

Ilustração 9 – Casa de Farinha da Aldeia São Francisco - Território Potiguara, PB



Fonte: Acervo RECOSEC (2017).

Tu que gostas tanto das escritas, leia o que algumas das minhas descendentes compartilharam na roda de construção das cartas. Cartas emergidas das conversas entre memória de *sabedoria* e memórias de experiências extensionistas, intermemórias de atividades:

Cuidei do meu neto e de minha neta até quando tinham mais ou menos 16 anos. Eles dizem que aprenderam um bocado comigo. Não completei a escola. Fiz somente até o 3º fundamental em colégio de freiras, mas ensinei tudo o que sabia. Talvez por isso o esforço para que eles estudassem. Priorizei o menino. Não gostava de bicha fêmea, mas cuidei e ensinei mesmo assim. Minha neta diz que era incrível como eu sabia tanto, com tão pouco estudo. Ela reconhece que eu criava métodos para facilitar sua aprendizagem, até mesmo do que não dominava com a tal da fração. Então, fui sua professora na vida, antes mesmo dos ‘doutô’ da tal Universidade. Quem sabe as dificuldades matemáticas ocorrem porque não entendo como se faz certas divisões na vida (Da Costa, 14/04/2022).

Outra se deu conta dos limites cerceadores articulados por ti, tempo-universidade-moderna, e disse:

Por anos aterrorizei minha filha com a possibilidade de gravidez na adolescência. Ela me ouviu repetir inúmeras vezes e em alto e bom som: ‘pariu Mateu, que balance’. Eu

nem sabia que o meu pavor de que ela perdesse oportunidade de estudar pegando bucho cedo era reforçado na escola. Minhas frases foram reforçadas por aulas de sexologia. Eu só não queria que minha filha deixasse de estudar. Já o ‘doutô’ das aulas agia para que o governo não tivesse que pensar como sustentar mais uma família preta. Anos depois, quando minha filha recebeu homenagem na Universidade – tinha foto e tudo dela em todo canto – peguei em seu braço com força pelo susto misturado com alegria de incredulidade e toda boba eu disse: ‘Minha filha!’. Acho que ela entendeu meu pedido de desculpas. É que antes eu só via nas novelas secretárias tendo casos amorosos com os chefes. Sou mãe preta e o que fiz tá feito. Afinal, ela não embuchou cedo. Mas, daqui do meu tempo, me pergunto se eu teria tanto medo dela criança pegar menino se o tal ‘doutô’, na escola, não tivesse cortado as trompas da mente dela, cordão umbilical da memória (Oliveira, 14/04/2022).

Por ora, daqui observo a bordadeira Dona Lú bordar para seguir como sabemos seguir: “caindo e nos levantando”. Não estamos no mesmo lugar. Algumas de nós, ao chegar ao território Potiguara, traziam consigo a noção de ser a natureza. Outras, guardam lembranças de como a natureza era antes do desenvolvimento chegar. Encontros extensionistas, possibilitadores desse diálogo intercultural, trouxeram sentidos de coletividades coabitantes. Sentir-pensar no rio assoreado, poluído e sepulcro de vidas guerreiras e de luta; denunciar que a mata está sendo depósito de lixo; constatar o não tratamento da água de beber pelo poder público em meio à poluição dos rios; varrer a casa várias vezes ao dia em meio a uma nuvem preta de fumaça das chaminés de usinas de cana-de-açúcar. Desse modo, eis o reflexo coletivo de como “somos” natureza em meio aos modismos de sustentabilidade. Modismos que, ao gerarem recursos financeiros por intermédio do discurso de política mitigadora, obscurecem nossos valores guardiães. Eis que o território evidencia nossas narrativas, atitudes e que sentido de *natureza somos*.

Assim sendo, transformei (transformamos) a dor da ruptura colonial na força do trabalho e do cuidado. Do caos à co-criação transcriada como práxis de bamidelê às que vieram depois. Elas acalantaram minhas memórias. Não tenho mais tempo para te reclamar, tempo-universidade. Na impossibilidade do encontro, teu significado moderno não comporta meu gesto de cantar, tocar e sentir.

Finalizo estas alongadas linhas desde as voltas do tempo espiralar, de onde memórias são des(re)bordadas e apontam, na utopia indígena *sumak kawsay* e nos Valores Ancestrais para o Bem Viver, as encruzilhadas desta tese. Inspiradas no ofício de Dona Lú, “certos bordados devem ser desbordados para serem rebordados”. Assim, seguem minhas descendentes em meio a diálogos profundos.

Diálogos Profundos e Encantados

Com sentimentos de afeto peço licença às minhas ancestrais para responder a carta destinada ao tempo-universidade-moderna compartilhada comigo e tantas outras. Para algumas de nós, escrever transgredir os limites da dor, pois ecoa percepção outrora de formas “im”perceptíveis de submissão, soberania e intolerância. Nesse sentido, escrever implica uma noção de autoconhecimento comunitário do qual o discurso individual e colonial quase sempre quis nos afastar. Isso posto, sentimos-pensamos que o desafio não está em saber quem somos, pois sobre isso sempre soubemos. O desafio apresenta-se em perceber as circunstâncias nas quais nossas subjetividades – negras e indígenas Potiguara – foram limitadas do/no sentir-existir comunitariamente, e nesse sentido as redes estruturadas no ocidentalismo parecem dialogar com o bordado ocidentalizado.

Desbordar certos bordados de memória nos fez perceber violências ainda não nomeadas ou a perceber a necessidade de uma consciência racial mais aprofundada, desde a sabedoria e feitura dos encantados, para constatar a sofisticação de tais violências. Das corpas na Comunidade Colaborativa, sou uma das que buscava o saber, sem saber para que saber ou com quem transformar para fazer emergir um novo significado de ser. Teus bordados ancestrais libertaram-me da pseudoideia de que meus gostos, desejos e anseios foram forjados por um modo de pensar no qual não existia. Na verdade, nossas subjetividades é que há séculos são obscurecidas pelo tempo-universidade-moderna, fazendo-nos ter a falsa sensação de que não temos os nossos próprios gostos, desejos e anseios.

Ao sentir os ensinamentos do tempo-espíralar, dei-me conta do momento celebrativo de 200 anos de “in”dependência deste território imaginado, forjado em significado de Nação dependente desde o “Novo Mundo”. Perguntei para minhas companheiras extensionistas o que lhes vêm à memória quando falamos deste continente. Nem o Ricky Martin⁹¹ foi lembrado. Tampouco o primeiro show da cantora Iza nas terras da Rainha Guerreira Nzinga Mbandi. Nesse contexto, daria para debater por que a cantora Anitta⁹², mesmo cantando em espanhol, fixou-se na terra do Tio Sam. Em que pese a presença de organicidades como Movimentos Estudantis Indígenas, Núcleos de Estudantes Negros, Núcleos de Estudos Afro-

⁹¹ Enrique Martín Morales, mais conhecido pelo seu nome artístico, *Ricky Martin*, é um cantor, compositor e ator porto-riquenho. Foi um dos maiores ídolos adolescentes na América do Sul durante a década de 1990.

⁹² Larissa de Macedo Machado, conhecida pelo seu nome artístico *Anitta*, é cantora, compositora, atriz, dançarina, empresária e apresentadora brasileira. De mãe paraibana, teve sua carreira decolada nas redes sociais. Na atualidade, faz sucesso cantando também em espanhol.

Brasileiro e Indígenas e Programas de Educação Tutorial Indígena (PET Indígena) nas Universidades brasileiras, o modo como a “in”dependência brasileira⁹³ é celebrado ainda encobre as memórias afro-brasileiras e ameríndias.

Isso porque, na Universidade de ensino, pesquisa e extensão ditos democráticos, as sabedorias afro-brasileiras e ameríndias são pouco (quando são!) incorporadas às dinâmicas formativas de profissionalização, o que faz com que o mundo do trabalho concomitantemente reitere o *ciclo de violências coloniais desumanas* (agressões verbais, xingamentos, feminicídios, estupros, assédios, preconceito e discriminações sutis e veladas, agressões físicas e psicológicas, extermínio pelas diferentes forças policiais, fome, falta de emprego, genocídio dentro e fora do contexto da pandemia Covid-19, epistemicídio e cosmicídios). Portanto, um ciclo que se reverbera dentro e fora da Universidade, desde muito antes do *Grito do Ipiranga*. Para algumas de nós, o *ciclo de violências coloniais* apresentou outro significado de ser mulher negra desde o pensamento científico – o significado da não existência, de ser estrangeira, de ser periférica, do despertencimento e da solidão acadêmica ao não reconhecer como ciência os saberes das *Ìyá àgbas e anciãs*.

Percebi (percebemos) como nossos mundos (negros e indígenas), em várias circunstâncias, coabitam na Universidade emoldurada e não se tocam, em nossa nomeada Nação “in”dependente. Como professora no magistério superior público, em uma região encrustada ao Território Potiguara, litoral norte paraibano do Brasil, em que pesem os esforços de colegas docentes indigenistas, rebordamos nossos cosmos: dos povos indígenas Potiguara e comunidades negras, mundos encobertos por saberes academicistas. Nesse sentido, o exercício de sentir-pensar sobre as políticas de extensão desde nossa outrora situação de rede nos faz perceber quão enfraquecidas ainda são as estratégias de fortalecimento entre as sabedorias afro-brasileiras e saberes indígenas Potiguara no âmbito extensionista, mesmo já havendo alguma produção desde essas subjetividades. São, porém, produções que pouco dialogam entre si na paisagem da política extensionista e de pesquisa, mesmo no contexto de 20 anos de políticas de ações afirmativas no Brasil. Na condição de *Egbè Ifòwòsowópò*, rebordamos nossas aprendizagens de extensão-pesquisa desde as referências das nossas *Mais Experiences*, referências primeiras e contínuas para este interdiálogo (diálogo intercultural), afinal:

⁹³ No texto *Do imaginário de nação “in”dependente à democratização do pensamento - mulheres negras e indígena*, Luz Santos e Larissa Potiguara problematizam a construção do significado de Independência em alusão às ações comemorativas do bicentenário da Independência do Brasil e algumas relações com a Universidade (Santos; Potiguara, 2022).

Fio
 Se Suncê Precizá -
 É só pensar na vovó
 Que ela vem te ajudar⁹⁴.

Quantas vezes voltamos do trabalho para casa ouvindo no rádio do carro o *hits* musical Potiguara (a exemplos de toadas de Jurema)? De que modo diálogos profundos se constituem entre sabedorias afro-brasileiras e ameríndias? As políticas de ações afirmativas possibilitaram às sabedorias das nossas corpos – *Condenadas da terra*⁹⁵ – coabitarem na Universidade pública. Entretanto, parece-nos que essas corpos pouco conversam entre si, sobre o modo como o racismo e o sexismo – violências interseccionais – atravessam corpos negros e indígenas Potiguara, no movimento pendular de estar dentro e fora da Universidade (Fanon, 1968).

Quando cheguei ao território Potiguara, como professora, a extensão e, de um modo muito particular, algumas estudantes indígenas Potiguara, acolheram-me. Isso posto, a acolhida se deu na escuta das dores emanadas em nossas corpos. Dessas conversas, surgiram os primeiros fios-corpos-vidas na tessitura deste bordado, na realização do I Intercâmbio Cultural⁹⁶ (Ilustração 10).

⁹⁴ Trecho da toada *Vovó Maria Redonda*.

⁹⁵ Refiro-me às sujeitas/os que eram preocupação central na crítica pedagógico-política de Frantz Fanon.

⁹⁶ O 1º Intercâmbio Cultural da Extensão-Pesquisa ocorreu em 2014, com destino ao *Memorial das Ligas e Lutas Camponesas*, localizado na cidade de Sapé/PB. O destino foi escolhido após conversas com os extensionistas, que sinalizaram a necessidade de estreitar conhecimentos extramuros da Universidade (Campus IV da UFPB), de modo a se aproximar das memórias locais e conhecer o entorno do campus e não apenas as salas de aulas. Em função do modelo de vestibular – Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), alguns estudantes, ao chegarem ao campus, perguntavam sobre dados sócio-históricos e culturais acerca dos quais já haviam realizado pesquisa prévia, a exemplo da história de Elizabeth Teixeira. *Dona Elizabeth Teixeira* enfrentou o patriarcado e o racismo de diferentes formas. Enfrentou o pai, que não aceitou seu casamento com *anamacho* negro, João Pedro Teixeira, assim como enfrentou a ditadura. Foi perseguida, presa, por anos viveu na clandestinidade com nome falso, longe dos 11 filhos que foram para diferentes lugares do Brasil. Nesse contexto, perdeu dois filhos, uma filha suicidou-se e teve o companheiro assassinado, mas não se curvou às ameaças do poder latifundiário, assumindo a liderança da Liga Camponesa de Sapé e, depois, da Paraíba. Sua vida e luta foi (e continua sendo) por trabalho digno, reforma agrária e justiça no campo. A convite do cineasta Eduardo Coutinho, participou do documentário *Cabra Marcado para Morrer* e interpretou sua própria história de vida. No 1º Intercâmbio Cultural, tivemos a presença de Júnior, então Diretor do Centro Cultural Fênix da cidade de Mamanguape, que, ao saber do Intercâmbio, mostrou-se interessado em participar (Santos, 2015).

Ilustração 10 – 1º Intercâmbio Cultural na Extensão-Pesquisa (Memorial das Ligas e Lutas Camponesas, em Sapé)



Fonte: Acervo Projeto RECOSEC/COCAM (2014).

Em alguma medida, os Intercâmbios Culturais foram também momentos de acolhida. Eu mesma, ao chegar à cidade de Rio Tinto/PB, fui surpreendida com tamanha semelhança de símbolo religioso. O centro da cidade tem como igreja matriz a Paróquia Santa Rita de Cássia. A surpresa deu-se com a semelhança da arquitetura com a Igreja Santa Isabel, da cidade de Paulista/PE. Em uma das *andanças extensionistas*, comentei com os/as extensionistas sobre a semelhança. O fato não chamou muito a atenção dos extensionistas, exceto de um pernambucano de nascimento, como eu. À época, disse ter ficado igualmente surpreso com tamanha semelhança entre a Matriz de Rio Tinto e a igreja da cidade de Paulista (Ilustração 11). Falou ele sobre os Lundgrens e da Fábrica de Tecidos (faremos breve abordagem adiante). Ao longo das andanças pela cidade de Rio Tinto/PB, o projeto de extensão inventariou de forma participativa o carnaval da cidade⁹⁷ e também conheceu alguns terreiros de *asê*.

⁹⁷ Para acessar o Inventário Participativo, consultar o texto *Rio de Memórias: uma perspectiva identitária da cultura carnavalesca de Rio Tinto*, na obra *Mas, Será o Benedito! RECOSEC e a coletânea de Inventários Participativos no Vale do Mamanguape*, organizado por Maria Luzitana Santos e Oswaldo Giovannini Júnior (2018).

Ilustração 11 – Igreja Matriz Santa Rita de Cássia (Rio Tinto/PB) e Igreja Santa Isabel (Paulista/PE)



Fonte: Acervo da autora (2022); Reprodução do Jornal Diário de Pernambuco (set. 2019).

Talvez eu não devesse me surpreender com tamanha semelhança entre as igrejas. Afinal de contas, parte da geografia espacial da Região Metropolitana do Recife constitui-se da reprodução colonial de cidades-império. Por que seria diferente na cidade de Paulista? A quase réplica diz respeito à marca colonial dos Lundgrens. Economia cultural no território indígena e negro, expressão da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), também conhecida como Fábrica Rio Tinto.

Na região, a CTRT é expressão do capitalismo industrial conhecido como cultura de acumulação de capital, que explorou corpos em defesa do “desenvolvimentismo local sustentável”. Para tanto, a CTRT utilizou-se da educação profissionalizante meritocrática e disciplinadora (terceiro-mundista) do Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI) como meio de exploração econômica e de produção para encobrir subjetividades locais no território Potiguara. Mesmo diante da eclosão de organizações sociais como sindicatos de trabalhadores e sindicatos rurais, a forte presença da economia colonial, herança do capitalismo industrial em toda a América Latina, ainda se faz presente na dinâmica do mundo do trabalho (Morais, 2011).

Nas *andanças extensionistas* pela região do Vale do Mamanguape, as primeiras cidades pelas quais a extensão-pesquisa caminhou foram: Mamanguape e Rio Tinto. As antigas dependências da Fábrica de Tecido (CTRT) acomodam a unidade de Rio Tinto da UFPB/Campus IV. Ou seja, no Vale do Mamanguape – que compreende o território Potiguara –, a educação universitária pública se estruturou nas paredes da *ferida colonial* da economia escravocrata e do capitalismo industrial. Ferida à qual o estudante Potiguara busca dar o giro colonial, desde as lutas que contribuíram para que a Universidade se instalasse no território.

As mulheres que trabalharam para a CTRT exemplificam a dimensão da *ferida colonial*. Embora trabalhassem, essas mulheres não recebiam certificação e somente tinham autorização

para fazer o curso de tecelagem, ofício feminino (Morais, 2011). Não obstante os avanços da Universidade Moderna, de que modo a comunidade acadêmica abarcadora de temas de pesquisa estaria reproduzindo, por meio da sustentabilidade, a lógica da educação profissionalizante terceiro-mundista ao situar o papel social de mulheres e desconsiderar aspectos interculturais da política de educação superior? Esse seria um reflexo do invariante cultural?

No que se refere ao estudo, destaca-se que, assim como o extermínio dos povos indígenas Potiguara e de comunidades negras no território brasileiro apresentam-se como projeto nacionalista, a incomunicabilidade (no que se refere ao diálogo intercultural) entre estes corpos, no território de produção de conhecimentos, e a própria Universidade, parece reiterar tal projeto (Carneiro, 2005; Nascimento, 1978).

Entre escutas, conversas, dores e *movimentos* na extensão-pesquisa, a eclosão de questionamentos aos “modelos pedagógicos compartimentados” (modelos/padrões estruturados pela divisão da categorização cognitiva-ocidentalista neocolonial ou ideologias neocoloniais) revelavam, ao menos na profissionalização do Secretariado, certa dissonância entre as salas de aula (quase sempre com planejamentos de aula baseados em conhecimentos ocidentalizados) e o entorno do território (cuja cultura negra e indígena e os saberes ancestrais dos encantados, embora percebidos, em sua maioria são eclipsados pelo discurso do conhecimento dominante). Ao considerar-se a convivialidade entre negros, indígenas e a natureza, no território Potiguara, onde estavam o coco, o maracatu, o samba de roda, o afoxé, os benzimentos, por exemplo? Que outras expressões culturais expressavam (expressam) os cosmos e formas de sociabilidade afro-brasileiras? E ainda, como se deu a relação intercultural entre negros e indígenas do território? Minha referência eram as sabedorias e feituas dos meus ancestrais, então – sempre pedindo licença aos encantados – segui a fumaça da Jurema Sagrada e adentramos ao território Potiguara com os Inventários Participativos (abordado mais adiante).

Salve as caboclas da mata!
 Salve Iracema! Salve Jurema!
 Salve as caboclas da mata Iara, Jussara, Jupira e Jandira!
 Okê! Okê! Okê, Caboclo!⁹⁸

⁹⁸ Letra da toada *Ponto das Caboclas*, de Camila Costa.

Na perspectiva da ciência dos encantados e desde o tempo espiralar, um bordado de fios-corpas-vidas se alinhavava por meio de afetos, conflitividades e luta política por uma educação feminina intercultural e antirracista.

Simultaneamente à acolhida de estudantes (notadamente estudantes indígenas), fui acolhida por companheiras e companheiros do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiro e Indígenas Potiguara (NEABI/UFPB). O sentimento de vergonha veio primeiro, tamanha a incredulidade: tantos anos buscando saber, mas o barato mesmo é a *feitura do ser/fazer*. Foi o que a acolhida no NEABI me fez perceber. Dei-me conta da sofisticação da violência colonial que utilizava meu corpo negro para legitimar e sustentar o falacioso argumento da meritocracia. Reuniões, conversas, solidão. Onde estavam (estão) as/os estudantes negras/os e indígenas Potiguara do Campus da UFPB nessas conversas neabistas? Onde eu estava na solidão deles? Da “periferia do conhecimento”, o giro para *cubar* o centro.

Do tempo de onde ginga, minha *iyáàgba* disse: “nada como um dia atrás do outro, e uma noite no meio”. Minha ancestre referia-se ao *ikódò* e *pachacuchi*. Em seu antagonismo, *pacha*, em situação de certas catástrofes, promove a renovação. Tempo caracol, o senhor de tudo. Aquele que diz *modernidade não apaga certas tradições*, inclusive a de *me rebordar mulher negra* desde expressões culturais – como o maracatu e os saberes do *Quintal*, só que estando na Universidade como professora (Cardoso, 2018; Rivera Cusicanqui, 2012; Sousa, 1983).

Nesse giro do tempo, este *bordado interseccional-intercultural com Escrevivências Poetizadas* já se bordava. Eu só não o percebia ainda. Esse bordado se deu ao desbordar o sentido da extensão nas *andanças* e *intercâmbios*, tais como a presença da extensão-pesquisa na celebração de 100 Anos de Mãe Bui, no terreiro da Nação Xambá/PE⁹⁹ (Ilustração 12), assim como nas Jornadas de Redes Formativas do *Futureo* (Impulsão à Marcha das Mulheres Negras 2015 – Ilustração 13).

⁹⁹ Morei próxima ao Quilombo Cultural Urbano Nação Xambá. Durante a extensão-pesquisa, a festa de celebração do Centenário de Mãe Bui ecoou forte. Pensei que seria interessante para os estudantes conhecerem meu bairro de nascença e o Quintal (com aquele pé de coco, as tantas histórias nas memórias daquelas mangueiras, aquela goiabeira na qual o vento amigo me balançava a perder de vista e meu adorável pé de azeitona preta, que me deixava a língua roxa). Mas a festa de Mãe Bui foi tão boa que só houve tempo para sambar o Coco da Xambá.

Ilustração 12 – Intercâmbio Cultural RECOSEC - Presença na celebração de 100 Anos de Mãe Bui - Coco da Nação Xambá/PE



Fonte: Acervo do Projeto RECOSEC (2014).

Entre uma andança e outra pelo Vale do Mamanguape, não era raro ouvir a narrativa dos estudantes locais: “moro aqui há tanto tempo e não conhecia nada sobre isso”. Refletimos sobre como o academicismo pode contribuir para a opressão racista e sexista, ao encobrir as diferenças culturais. Portanto, ao mesmo tempo em que a Universidade concentra um maior número de corpos negros e indígenas, *grosso modo* a economia do produtivismo acadêmico ocidentalizado encobre sabedorias ancestrais pela objetificação e opressão de saberes e memória. Ou seja, uma encruzilhada de violências nos *territórios terceiro-mundistas*¹⁰⁰ no qual a geopolítica do conhecimento (neocolonialismo; neoliberalismo; imperialismo) intersecciona políticas de controle, violência, opressão racista e exploração pela dependência. Assim, discursos de macro e micropoder de certo modo reiteram o poder do conhecimento academicista no papel de tutelar sabedorias e feitura negras e indígenas, operadas pelo obscurantismo linguístico, cultural e de memórias.

A extensão-pesquisa avançou nos bordados de outras e novas encruzilhadas ancestrais. Frente ao percurso investigativo, o “encontro” com a cultura que não varia (Invariante Cultural). Como utilizar um caminho ‘metodológico exploratório’ que em seu título e fundamentos anuncia explorar e objetificar nossas corporalidades negras e indígenas Potiguara? Como utilizar desses caminhos e esquecer-se de *Ònà*¹⁰¹? À margem desses caminhos metodológicos apresentados por pomposas pesquisas exploratórias (por vezes

¹⁰⁰ Refiro-me especialmente ao continente africano.

¹⁰¹ *Ònà*, como já mencionado, na cosmologia Yorùbá traz sentido de caminho; passagem.

folclorizadas) exaltadas pela academia terceiro-mundista “*in*”*dependente*, rebordamos sentidos cartográficos a partir de cosmos ancestrais.

Retorno ao pensamento de Lélia Gonzalez (2020) em suas argumentações sobre o racismo aberto, o racismo por denegação (produzido pelo racismo fechado) e o racismo por omissão para enveredar em outras dimensões do racismo e sexismo (epistêmico e cosmicídio). Portanto, racismos que se estabelecem pela diferença cultural para favorecer a superioridade cultural e científica moderna. Por que, com tantos avanços geopolíticos, o conhecimento científico ainda secundariza e objetifica culturas negras e indígenas Potiguara na produção do conhecimento? Seria uma busca de reprodução interna pela Universidade Moderna das dinâmicas interseccionais de violências coloniais, um modo de manter a exploração dependente apontada por Frantz Fanon e Silvia Rivera Cusicanqui? Se tais dinâmicas ocorrem, significaria que vivemos numa Universidade Neocolonial?

Simultaneamente, ao observar dinâmicas na Universidade Moderna que refletem violências internas (na dinâmica do colonialismo interno), a percepção acerca da interseccionalidade na interculturalidade ocorreu nas conversas e andanças junto ao Movimento de Mulheres Negras na Paraíba (MMN PB) em temporalidade paralela às práticas extensionistas com os povos Potiguara. Das tímidas abordagens iniciais junto ao NEABI, o convite para juntar-me àquele ambiente enquanto corpa política antirracista. Recentemente, houve a revelação, por parte de alguns estudantes indígenas, de não se sentirem suficientemente identificados no espaço do NEABI, no tocante à caracterização material e simbólica do ambiente, mesmo sendo um reduto de formação educacional com a finalidade de discutir as relações étnico-raciais na sociedade brasileira, em particular na Paraíba.

Assim como as *andanças extensionistas*, os Intercâmbios Culturais foram igualmente propostos pelos estudantes extensionistas. Alguns perceberam – assim como eu – que vinham de outras cidades e adentravam na Universidade pouco conhecendo seu entorno. Então, conhecer o entorno universitário – terra, matas, rios e desafios impactados pelo desenvolvimentismo – tornou-se experiência coletiva e articulada em alguns projetos de pesquisa e extensão, como a antiga Rede Afro-latino-empREENDEDORA¹⁰², Educativa e Colaborativa no Secretariado (RECOSEC).

Paralelamente, minha linha-corpa-vida bordou-se em outras linhas-corpas-vidas do Movimento de Mulheres Negras na Paraíba. Assim, naquele ambiente de sociabilidade

¹⁰² O empreendedorismo foi inserido na identificação da rede, a considerar que integra um dos pilares formativos do Secretariado Executivo. O uso do termo *empreendedorismo*, entretanto, deixou de fazer sentido diante dos avanços subjetivos e comunitários, articulados ao debate antirracista e antissexista.

contenda do MMN desbordou-se o ‘ideário da sonhada Universidade’ transformadora frente às linhas opressoras do racismo e do sexismo, que permeiam a costura da educação superior pública, sobretudo para nossas corpos negras.

Cheguei ao MMN por meio dessas relações em meio as ações de impulsão Pró-Marcha das Mulheres Negras no ano de 2015¹⁰³ (Ilustrações 12 e 13). Se na academia o tempo *chronos* – marcado pela modernidade –, agente da economia global neodesenvolvimentista, afasta-nos do tempo caracol, este *Ònà* no tempo do tempo, desde os movimentos ancestrais de mulheres negras articulados às experiências extensionistas nos fez sentir-pensar o significado de indissociabilidade do ensino, pesquisa e extensão.

Ilustração 13 – Jornadas de Redes Formativas do Futuro (Impulsão à Marcha das Mulheres Negras 2015)



Fonte: Acervo do Projeto RECOSEC (2015).

¹⁰³ A *Marcha das Mulheres Negras* aconteceu em 18 de novembro de 2015 com caminhada de quase 50 mil mulheres, em Brasília/DF, Brasil. Entre as pautas, o fim do feminicídio de mulheres negras; o fim de critérios e práticas racistas e sexistas; o respeito à diversidade religiosa e pela garantia da reprodução cultural de nossas práticas ancestrais; o protagonismo político das mulheres negras, de que nossas pautas de reivindicação tenham a centralidade pelo Bem Viver, entre outras. À época, Mulheres Negras em marcha elaboraram e entregaram à Presidência da República e à sociedade brasileira a *Carta das Mulheres Negras 2015*. Documento disponível em: <https://amnb.org.br/carta-da-marcha-das-mulheres-negras-2015/>. Acesso em: 07 out. 2021.

Ilustração 14 – Imagens elaboradas por estudantes da Escola Estadual Luiz Gonzaga Burity, na Impulsão à Marcha das Mulheres Negras 2015



Fonte: Acervo do Projeto RECOSEC (2015).

Incorro nesta carta conversada contigo, tempo espiralar, na contenda de não explicar de imediato todas as denominações, o que espero fazê-lo ao longo da tese. Para tanto, dialogar com o pensamento político-cultural de corpos negros e indígenas Potiguara significou (e significa) ficar *vis-à-vis* com as formas de racismo, sexismo, academicismo, epistemicídio, cosmiídio e tantos outros *ismos* estruturados dentro e fora da Universidade. Eis a interseccionalidade na Universidade.

Desde o sul global, Sueli Carneiro (2005), Lélia Gonzalez (1984; 1988; 2020) e Eliane Potiguara (1989) nos convidam à reflexão sobre a operacionalidade do racismo à brasileira na estruturação do conhecimento. Da extensão universitária, giramos para *cubar* o “centro”, dispositivo de poder interseccional, naturalizador da morte de *entrecorpos* periféricos. Afinal de contas, a quem interessa a celebração de 200 anos de Nação “in”dependente, se não fomos convidadas/os para a festa? O pronome “nós”, implícito, refere-se a todo o povo consciente da sua raça/etnia.

Da periferia sexista e hierarquizante do “não-ser” da Universidade, ganhei vida e encontrei-me nas margens da margem – a extensão-pesquisa. Nesse modo de sentir-pensar a extensão há *àwújo*. Uma noção de humanidade para além dos pronomes de tratamento acadêmicos: “Você só é alguém na Universidade se tiver um ‘Dr’ na frente. A Extensão é só para passar *uma chuva*”, disse-me certa vez uma colega professora, branca. Entretanto, reis e rainhas de Maracatu são *mestres do saber*, sem “Dr”. Seus títulos de nobreza foram (e são)

bordados em antigos costumes e valores de cortes africanas, reis e rainhas, *Ìyá àgbas*¹⁰⁴ e damas do passo como guardiãs da calunga (boneca negra), a significar entidades espirituais (IPHAN, 2015).

Todavia, em que pese a importância e necessário avanço das políticas das ações afirmativas, nas palavras de Sueli Carneiro, assim como corpos negros ascenderam na mobilidade social (econômica e política), *continuam sendo negros*; o acesso e a permanência de corpos negros e indígenas, *grosso modo*, permanecem, despartencendo-as do conhecimento científico em seu sentido classista burguês de humanidade, mediado, em sua maioria, por títulos de significados inalcançáveis aos saberes culturais ancestrais. Então, do giro do tempo, escuto os dizeres de Dona Lú anunciando o mundo acadêmico dicotômico: “Cada cabeça, uma sentença”. Um mundo acadêmico que parece fazer “ouvido de mercador”, como ela também dizia.

Enquanto mulher negra na luta pela educação antirracista e antissexista, de que me interessa o título de professora doutora se a percepção de humanidade e saberes da minha ancestralidade pouco (ou não) constituem os discursos na Universidade? Nas ideias de Neusa Souza (1983), discursos impiedosos com a tendência de dilapidar a identidade de sujeitas negras e indígenas a partir da ideologia do embranquecimento, fundante da colonialidade. Assim, busco seguir as sabedorias de Dona Lú ao *ser gente* para além de acumular títulos acadêmicos.

Essa busca ganhou ênfase após minha pesquisa de mestrado. O sentimento de distanciamento do significado branco de *ser gente* foi arraigado pelo resultado da investigação no mestrado sobre a *Inovação Pedagógica e a Sustentabilidade na Educação Superior*¹⁰⁵, em uma Universidade pública estadual. Motivada por uma noção de sustentabilidade, cuja relação com a natureza dá-se por políticas de mitigação (reutilização e reaproveitamento dos recursos), busquei identificar limites e possibilidades de contribuição de um programa de fortalecimento acadêmico¹⁰⁶ como recurso transformador para uma inovação pedagógica superior. À época, o programa tinha nos aportes financeiros indicadores para a noção de

¹⁰⁴ No maracatu Nação Elefante de Dona Santa, fundado em 1800, as *Yabás* são antigas trabalhadoras escravizadas. Antes de se tornar Rainha de Maracatu, Dona Santa – Maria Júlia do Nascimento (1877-1962) – participou de Congadas. Foi também Mãe de Santo e Juremeira (Maracatuteca, 2016).

¹⁰⁵ Trata-se do relatório da minha pesquisa de mestrado. O registro encontra-se nas referências desta tese.

¹⁰⁶ Programa de Fortalecimento Acadêmico da Universidade de Pernambuco (PFAUPE). Disponível em: <http://www.upe.br/propegi-page?id=358#:~:text=O%20PROGRAMA%20DE%20FORTALECIMENTO%20ACAD%C3%8AMICO,desenvolvidas%20na%20Universidade%20de%20Pernambuco>. Acesso em: 02 ago. 2022.

sustentabilidade mitigatória, o que me fez chegar ao conceito de *invariante cultural* (cultura que não muda). Naquele momento, raça e gênero não constituíam os indicadores ou tema do programa de fortalecimento acadêmico. Eis o *mito da “in”sustentabilidade* operado e operador de violências estruturais interculturais, apontado por Ailton Krenak (2022).

Desde a concepção de Linda Tuhiwai-Smith (2016), durante minha investigação científica de mestrado – estruturada por ferramentas metodológicas coloniais e exploratórias -, o conceito de Invariante Cultural, articulado ao debate sobre a Educação para o Desenvolvimento Sustentável, revelou “[...] a luta hegemônica [...] pelo poder que, mesmo se compartilhado, pode não impactar em ausência de disputa” (Santos, 2010, p. 78). Embora os resultados da pesquisa traduzam uma noção idealizada de Educação para o Desenvolvimento Sustentável, a pesquisa aproximou minha prática docente ao pensamento de Paulo Freire, especialmente quanto à autonomia e comunicação/extensão. Nesse sentido, pensamento e ensinamentos de Paulo Freire foram divisores de águas entre resultados científicos decorrentes de metodologias coloniais e exploratórias e uma noção de extensão segundo o território Potiguara. Assim, percebi a importância dos *Ònà* metodológicos.

Desde o *não-lugar* em metodologias coloniais e exploratórias sinto-percebo (e percebemos) as violências interseccionais. Assim, percebemos a importância de manter corpos negros e indígenas Potiguara em diálogo intercultural, no território¹⁰⁷ da Universidade. Nesse sentido, o diálogo intercultural (diálogo ancestral) apresenta-se como força estratégica de enfrentamento ao conhecimento instituído por caminhos exploratórios controladores.

Durante a rede colaborativa (extensão-pesquisa), como estratégia de manutenção da memória, as interações extensionistas passaram a girar em torno do tema *patrimônio cultural*¹⁰⁸, arrematado pelo viés metodológico dos inventários participativos. Por sua vez, os *inventários participativos* atuam como ferramenta metodológico-participativa que, ao mapear os bens patrimoniais culturais (já reconhecidos e os que necessitam ser ressignificados), contribuem para fazer emergir saberes desde um amplo diálogo entre sujeitos culturais, instituições e comunidades que detêm referências culturais. Por patrimônio cultural percebe-

¹⁰⁷ A denominação de *território* está sendo utilizada com o sentido de demarcar práticas contracoloniais na Universidade, de modo a rebordar um território de conhecimento universitário pluri-verso, desde corpos femininas negros e indígenas.

¹⁰⁸ Do uso metodológico de Inventários Participativos culminou a obra *Mas, será o Benedito!? Recosec e a coletânea de Inventários Participativos no Vale do Mamanguape*. Expresso meus agradecimentos a todas/os as/os professoras/es que coordenaram campos dos inventários participativos, nas pessoas da Professora Rosemary Marinho da Silva, Professor Oswaldo Giovannini Júnior, Professor Marivaldo Wagner Souza Filho e Professor Paulo Roberto Palhano Silva, além de tantas/os outras/os professoras/es que colaboraram nos Inventários Participativos e em outras fases da RECOSEC.

se “um conjunto de bens culturais que estão muito presentes na história do grupo, que foram transmitidos entre várias gerações” (Schlee; Silva; Long, 2016, p. 08), às vezes observados enquanto entretenimento turístico. Nesse sentido, o procedimento metodológico-participativo faz com que diferentes grupos de diferentes gerações se conheçam, promovendo o respeito pela diferença e o reconhecimento da importância da pluralidade (Schlee; Silva; Long, 2016).

Os inventários participativos constituíram ponte para os diálogos interculturais, ao promoverem o reencontro ancestral, na Universidade, entre mulheres negras e indígenas. Todavia, no giro do tempo caracol, o encontro deu-se na ancestralidade de minha família paterna com a mãe da quitandeira Bisa Ritta – indígena das antigas terras de Catu (atualmente cidade de São Francisco do Conde, região do Recôncavo Baiano, na Bahia).

Nesse sentido, o reencontro ancestral ocorreu em meio a tensões e conflitividades. Até percebermos uma noção de território intercultural com o sentido de desbordar saberes pluri-versos desde o território amefricano, olhares duvidosos de soslaio, incredulidade e ensimesmamento: “Isso é possível?”, questionou uma participante de uma das atividades promovidas pela Comunidade Colaborativa, durante o *Julho das Pretas 2022*. Olhares repreensão anunciadores de certa “invasão ao terreno temático de pesquisa”, desconfiados, reflexo do racismo e capitalismo informacional (Quijano, 2000; 2005a).

Em 2022, durante o mês de celebração da luta das mulheres negras brasileiras, a Comunidade Colaborativa (COCAM/RECOSEC) ministrou a oficina *Ìjà Dàrà Escrivivência Poetizada* (abordada no Capítulo 3). A oficina teve como objetivo estabelecer um diálogo crítico e intercultural entre corpos negras e indígenas Potiguara desde o significado de projeto político de Bem Viver. Por sua vez, tal significado trouxe consigo experiências e memórias ancestrais que coabitaram a Universidade pública. Nesse sentido, a vivência possibilita uma noção de presencialidade transcendente a nossas ancestralidades, guias de nossas cosmopercepções (africana e ameríndia); além de estimular a escrita-corpa-vida poético-colaborativa e potencializar nossa capacidade afetiva nos horizontes tensões para luta.

Nesse sentido, ao longo desse bordado interseccional-intercultural (desbordar/rebordar) emergiram percepções negras e indígenas, desde quando buscamos outros *ònà* em metodologias participativas, que se deu desde nossos primeiros passos extensionistas. Enquanto Rede Empreendedora, Educativa e Colaborativa no Secretariado (RECOSEC), tivemos a função de articular sujeitas e práticas culturais mediante a inter-relação entre o patrimônio cultural imaterial e patrimônio natural. Dessa maneira, desde quando praticávamos ações participativas operávamos uma noção de diálogo intercultural sem nem mesmo nos darmos conta desse

sentido, percebido no *reencontro de memórias narrativas ancestrais*¹⁰⁹ co-criadoras de mundos e de um ecossistema de sociabilidade (a Comunidade Colaborativa).

No que se refere à identidade visual, as imagens da RECOSEC (Ilustração 15) referem-se à primeira e segunda fase do projeto de extensão-pesquisa e foram criadas colaborativamente entre estudantes de Design, Antropologia, Ciência da Informação, Letras, Ciências Contábeis e Secretariado. A criação deu-se em momento de intensa criatividade. Em vivência semelhante à oficina de cartazes, utilizaram esse tipo de folha, lápis de cor e materiais orgânicos na idealização da imagem, que aconteceu debaixo da mangueira – a árvore da vida do Campus IV/UFPB.

Ilustração 15 – Identidades Visuais - RECOSEC (1ª e 2ª fase da Extensão-Pesquisa)



Fonte: Projeto RECOSEC/UFPB (2014); Projeto RECOSEC/UFPB (2017).

Entre as dez Universidades Federais voltadas para a interiorização do Ensino Superior em processo de expansão¹¹⁰, o Campus IV da UFPB debutou seus 15 anos em 2021 enfrentando as políticas de desmonte do governo federal (período de 2019-2022). Nesse processo, os paradoxos em sua trajetória são marcados pela violência ambiental que deixou apenas uma única árvore – árvore solitária na unidade Mamanguape (ilustração 16) – em meio aos blocos de concreto. Entretanto, replanta a sabedoria das árvores em cada corpa de estudantes negros e indígenas, que trazem ou reconstituem sua sabedoria ancestral. Por isso, para a *Egbè Ifòwòsowópò* a árvore solitária significou (e significa) a árvore da vida.

¹⁰⁹ Pistas desse *reencontro de memórias narrativas ancestrais* surgiram inicialmente de forma tímida com explicações semelhantes seguidas de frases como: “minha mãe diz que”, “nos tempos de minha avó era assim”, “minha mãe conta que minha avó dizia assim” ou “minha avó costumava dizer que”.

¹¹⁰ Informação disponível na página do MEC: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/212-educacao-superior-1690610854/16096-presidente-lula-entrega-campi-de-universidades-e-institutos-federais>. Acesso em: 10 maio 2023.

Ilustração 16 – Árvore da Vida no Campus IV/UFPB



Fonte: Viramundo (Maio, 2010) – Canal no Youtube.

Ainda em relação à identidade visual da RECOSEC, cada ponto da rede significou diálogo com um dos cursos de licenciatura ou bacharelado integrantes da extensão-pesquisa. Rediscutido em 2017 e dadas as vivências extensionistas com o patrimônio afrocultural e indígena, além das abordagens étnico-racial, o projeto de extensão passou a se chamar Rede Afro-latina-Empreendedora, Educativa e Colaborativa no Secretariado (RECOSEC).

Nas encruzilhadas extensionistas, a participação bordada junto ao projeto para Beneficiários da Reforma Agrária¹¹¹, seguida de parceria com o Instituto Nacional do Semiárido (INSA), por meio do amigo, educador popular e pesquisador colombiano Luis Felipe Ulloa Forero, possibilitou outro *Ònà* em metodologias colaborativas. O método comunitário de *Revisão de Experiências com vista ao Futuro (REI-F)* ensejou formação sobre o método (Ilustração 17).

Ilustração 17 – Atividade Formativa Futuro



Fonte: Acervo do Projeto RECOSEC (2015).

¹¹¹ O projeto *Assessoria à Associação de Beneficiários da Reforma Agrária – PB: Implantação de Gestão Solidária e Rede Local* coordenado pela Profa. Maika Zampier teve como público segmentos familiares da reforma agrária, na região da Borborema, Paraíba.

A ação política de prática participativa, fundamentada na *Educação Popular* via método REI-F/Futuro, foca o *protagonismo* e as *dinâmicas comunitárias* incentivadoras da construção do sonho (o futuro bonito), desde saberes e práticas sonhadas juntas/os. Nesse sentido, a parceria com o INSA possibilitou estreitar diálogo com os atores da cultura popular local para fins de identificação e mapeamento dos protagonismos culturais locais, com enfoque na política de culturas populares, e desembocou na *Jornada de Redes Formativas do Futuro*. A princípio, o horizonte era o Inventário dos Atores de Cultura Popular de Mamanguape.

Nas experiências formativas-colaborativas, foram apontados como *futuros bonitos*: “valorização da cultura a partir da descoberta do nosso papel dentro da nossa cultura”; “valor real da cultura para a população em geral enquanto melhoramento e aperfeiçoamento das pessoas” e “debate mais aprofundado sobre as relações de interesses e poderes na complexa relação entre o desenvolvimento e a proteção ambiental”. Inicialmente, as *Jornadas de Redes Formativas do Futuro*¹¹² levaram a extensão-pesquisa para cinco territórios de memória em cidades distintas, entre as quais os territórios indígenas nas cidades de Tramataia¹¹³, de Marcação e aldeia São Francisco¹¹⁴, na cidade da Baía da Traição. Ao rediscutir os resultados anteriormente alcançados com a *Jornada* ao invés de “descobrir a cultura”, percebemos a necessidade de desentobri-la (desbordar), assim como que o “valor real da cultura” não significa um olhar reducionista para a cultura escola/acadêmica, mas o valor desde as tradições. No que se refere ao território indígena Potiguara, na atualidade a Comunidade Colaborativa se constitui pela presença indígena de corpas das Aldeias 3 Rios e Brejinho. Todos, territórios situados no litoral norte paraibano. Dessas corpas em diálogo intercultural com corpas negras emergiu a *Escrevivência Poetizada Auto(inter)cuidado*.

¹¹² O *Futuro* é uma das fases dinâmicas do método REI-F.

¹¹³ A pedido dos professores indígenas, foi realizado o Inventário da Maré de Tramataia/PB. Diante das estruturas interseccionais de poder, a vivência participativa possibilitou ações interculturais “re”aproximando negros e indígenas, desde lutas femininas e feministas, além de ferramentas pedagógicas (Cartilha da Maré de Tramataia) e científicas (livro). Para saber mais, sugestão de leitura: ‘Escrevivências: encontro negro e indígena em uma experiência de extensão universitária’, disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/educacao/article/view/23619>. Acesso em: 25 maio 2023.

¹¹⁴ Realizou-se inventário participativo sobre o roçado e Casa de Farinha da Aldeia São Francisco cuja vivência desdobrou-se na *Escrevivência Poetizada*. A *Escrevivência Poetizada* surgiu das interlocuções entre o conceito de Escrevivência de Conceição Evaristo e as conversas com Dona Nilda Potiguara.

ESCREVIVÊNCIA POETIZADA AUTO(INTER)CUIDADO
Luz Santos

No ritmo curvilíneo cunhã a gente se reencontrou
Gente para ser gente Dona Lú bordou
Dona Nilda Potigua a flecha acertou
Dona Zita lutou, brigou e rezou
Extensão, rede que o passado rebordou
Em meio à pandemia, o COVID muita gente levou

Pelas águas de coqueirinho maio chegou
O auto(inter)cuidado do toró não se livrou
Doença, gripe, tudo despencou

Ònà refeitos no tempo que é pra ser feito
Tempo de *feitura* na colaboração
Auto(inter)cuidado significa dizer não
Diante de tantos ‘nãos’ ditos em não

Não-transporte, não-deslocamento,
Não-salário, não-concurso, não-vida
E quando tudo estava degradingolado
Alguém se reabilita

Vai que se endireita o povo
Três rios em chama, de novo
Não respeita a professora, vai em cana
Ameaça de o auto(inter)cuidado ruir na lama

Mas presente é acolher o choro e sorrir
Um coração angustiado pelo exame logo sentir
Câncer deu resultado negativo, natureza do “re”sentir
Juntas, na oca vamos sentir

A bica não é mais o que ficou para trás
Por que não na Universidade, meu rapaz?
Centro Público de Economia Solidária, tudo certo!

O pequeno está doente
Noite em claro adentro
Auto(inter)cuidado vivido, estou aos cacos por dentro

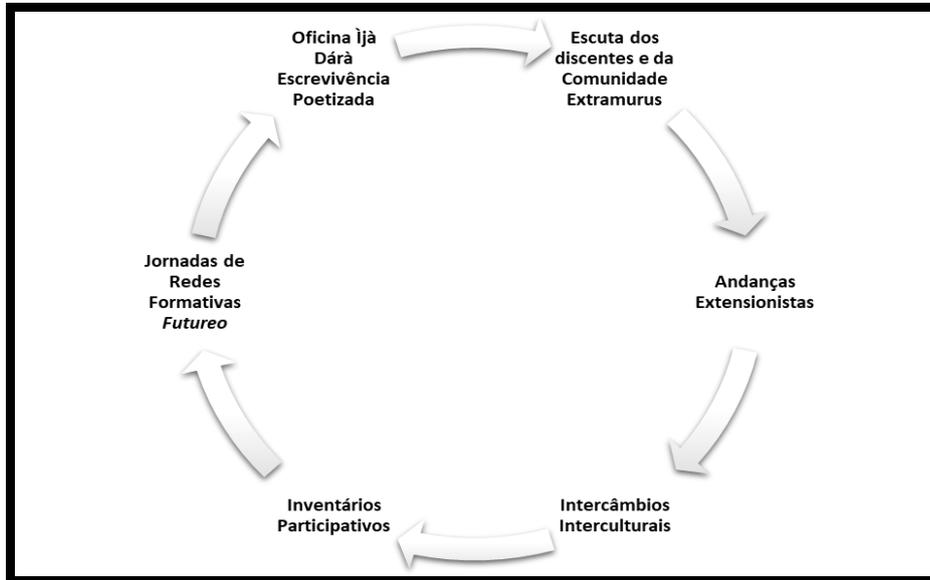
As palavras têm ‘Outro’ sentido
Minha casa está à disposição
Auto(inter)cuidado sim, desanimar não
Processos da vida rebordada

Violências na rede não pensadas
Dores re-sentidas e choradas
Que se quebram para re-existir

Nos teus ensinamentos e feituas, tempo-espíralar, articulamos nossas experiências formativas-colaborativas. Dessa forma, percebemos por extensão-pesquisa o encontro do movimento de comunicação na relação extramuros da Universidade, espaço de simbiose entre saberes. Não se trata de levar um saber dado, mas de, por meio de tensões, questionamentos e perguntas, buscar por respostas e construir com “sujeitas” e sujeitos envolvidas/os no

processo, pela dinâmica do *movimento* que revelou o *ciclo de práticas da extensão-pesquisa* (Ilustração 18), seguida de quadro de significados (Freire, 1985; Santos, 2016a; 2016b; Ulloa; Cassiano; Alves, 2014).

Ilustração 18 – Ciclo de Práticas da Extensão-Pesquisa



Fonte: Relatórios de Extensão (2014-2017); pesquisa de tese (2023).

Quadro 2 – Ciclo de Práticas da Extensão-Pesquisa

ESCUTA DISCENTE E DA COMUNIDADE EXTRAMUROS ACADÊMICO	Desde conversas interativas, a escuta está para além de ouvir com atenção, pois se coloca desde o pressuposto de outros significados hermenêuticos, com ênfase nos saberes tradicionais e encantados, que possibilitem o diálogo intercultural. Assim, a escuta apresenta-se como meio de diálogo intercultural entre a Universidade e as Comunidades.
ANDANÇAS EXTENSIONISTAS	As andanças extensionistas têm o objetivo de reconhecer o entorno do Campus IV da UFPB. Iniciaram com os debates acerca do Rio Bandeira e estenderam-se para o Complexo do Sertãozinho, feiras livres e terreiros de asê. Em certo momento, com ações mais distanciadas do campus, bem como com troca de saberes, as <i>andanças</i> deram lugar aos Intercâmbios Interculturais.
INTERCÂMBIOS INTERCULTURAIS DE EXTENSÃO-PESQUISA	Quando se pensa em intercâmbios acadêmicos (ou intercâmbios educacionais), remete-se, em sua maioria, a trocas mútuas de estudantes, na mobilidade de uma instituição de ensino para outra, dentro ou fora do país de origem. Quase sempre os intercâmbios acadêmicos têm como objetivo de troca a aprendizagem sobre significados de uma língua, cultura ou hábitos culturais e macroculturas (oficiais, na percepção do que se apresenta como educação superior democrática). No início da dinâmica da extensão-pesquisa, os <i>intercâmbios culturais</i> tiveram o propósito de promover trocas no mesmo território – o Vale do Mamanguape, na Paraíba. Possibilitaram trocas entre estudantes e a natureza (onde se leva em consideração o respeito, o cuidado e às vezes até silêncio), com os encantados (com suas sabedorias ancestrais) e com os hábitos culturais afro-brasileiros e ameríndios (alimentares, de vestimentas e ritualísticos), por vezes eclipsados no intramuros da Universidade, notadamente pela língua oficial. Iniciaram-se como <i>andanças extensionistas</i> . Ao passo que aumentaram no ciclo de diálogo no Vale, as <i>andanças</i> foram nomeadas de <i>intercâmbios culturais</i> , até percebermos, na trajetória dos percursos metodológicos, que haviam se transformado em <i>Intercâmbios Interculturais</i> . Articulados à promoção de uma noção de educação poética-colaborativa, esses <i>diálogos interculturais</i> , no

	<p>Vale do Mamanguape/PB, revelaram aproximações entre culturas antes percebidas de maneira estanque (nos intercâmbios culturais). Esses encontros ocorreram (e ocorrem) tanto entre sujeitos extensionistas (estudantes de diferentes cursos – licenciaturas e bacharelados) quanto entre atores culturais (atores interculturais). Desde uma revisão de literatura acerca da interculturalidade, percebemos a realização de <i>Intercâmbios Interculturais</i> para o <i>Memorial João Pedro Teixeira</i>, na cidade de Sapé/PB; para o Museu Margarida Maria Alves, Teatro Santa Inês e Memorial Jackson do Pandeiro, na cidade de Alagoa Grande/PB, além de <i>aldeias</i> do território Potiguara (com os Inventários Participativos e vivências ancestrais), Nação Xambá (2014), Kipupa Malunguinho (2016) e outros espaços culturais dentro e fora do Vale do Mamanguape. Dessa maneira, os intercâmbios interculturais contribuíram (e contribuem) para articular conversas e feitura articuladas à <i>luta feminista</i> (desde Elizabeth Teixeira, Margarida Maria Alves¹¹⁵ (Ilustração 19), Lélia Gonzalez e outras mulheres negras. Nesse sentido, as conversas com o pensamento feminista de mulheres negras ocorreram notadamente com a Impulsão à Marcha das Mulheres Negras 2015 e o intercâmbio da práxis com o Movimento de Mulheres Negras, como veremos no Capítulo 3. Os intercâmbios interculturais também são um modo de estabelecer diálogos com outros projetos de extensão. Assim, apresenta-se outro significado para intercâmbio desde os sentidos de línguas, culturas e hábitos culturais <i>extraoficiais</i> ou encobertos pelas relações “democráticas” de poder.</p>
INVENTÁRIOS PARTICIPATIVOS	<p>Os <i>inventários participativos</i> atuam como ferramenta metodológico-participativa, que, ao mapear os bens patrimoniais culturais (já reconhecidos e os que necessitam ser ressignificados), contribuem para fazer emergir saberes tradicionais, desde um amplo diálogo entre atores culturais, instituições e comunidades que detêm referências culturais. Nesse sentido, o procedimento metodológico-participativo faz com que diferentes grupos de diferentes gerações se conheçam, promovendo o respeito pela diferença e o reconhecimento da importância da pluralidade (Schlee; Silva; Long, 2016).</p>
JORNADAS DE REDES FORMATIVAS FUTUREO	<p>Diferentemente dos Intercâmbios Interculturais (voltados para territórios), as <i>Jornadas de Redes Formativas do Futureo</i> estruturaram-se segundo temáticas específicas apontadas pelos estudantes extensionistas. Fundamentada no método REI-F/FUTUREO, as Jornadas focaram no protagonismo comunitário da juventude, incentivando-os à construção do sonho (futuro bonito).</p>
OFICINA ÌJÀ DÁRÀ ESCRIVIVÊNCIA POETIZADA	<p>A oficina tem como objetivo estabelecer um diálogo crítico, inter e transcultural entre corpos negros e indígenas Potiguara desde o significado político de Bem Viver. Por sua vez, tal significado traz consigo experiências e memórias ancestrais que coabitam a Universidade Pública. Nesse sentido, a vivência possibilita uma noção de presencialidade transcendente com nossas ancestralidades, guias de nossas cosmo percepções (africana e ameríndia); além de estimular a escrita-corpa-vida poético-colaborativa e potencializar nossa capacidade afetiva nos horizontes tensões para luta.</p>

Fonte: Elaboração da autora com base em Relatórios de Extensão da RECOSEC (Santos, 2012; 2013; 2014; 2015; 2016a; 2018).

¹¹⁵ Margarida Maria Alves foi trabalhadora rural, rendeira e a primeira mulher a assumir a presidência do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande/PB. Foi uma importante líder sindicalista, defensora dos Direitos Humanos. Participou da criação do Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural, ambiente destinado à formação política dos camponeses. Em um de seus discursos, em celebração ao Dia da/o Trabalhadora/r, afirmou: “Da luta eu não fujo. É melhor morrer na luta do que morrer de fome”. Foi executada de forma sumária em 12 de agosto de 1983, com um tiro no rosto, na presença de seu marido e de seu filho, em frente a sua residência. Sua história de luta inspirou a Marcha das Margaridas. Em 17 de agosto de 2023, 100 mil mulheres agricultoras marcharam em Brasília na 7ª Marcha das Margaridas com pautas políticas das mulheres do campo, da floresta, das águas e das cidades. Na mesma ocasião, a Comissão de Educação, Cultura e Esporte (CE) aprovou o Projeto de Lei da Câmara – PLC Nº 63/2018, que inscreve o nome de Margarida Alves no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria. A iniciativa da homenagem foi da deputada Maria do Rosário (PT-RS). Fonte: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2019/07/09/ce-aprova-inclusao-da-lider-sindical-margarida-alves-como-heroína-da-patria>. Acesso em: 17 ago. 2023.

Ilustração 19 – Intercâmbio Cultural ao Museu Margarida Maria Alves



Fonte: Acervo Projeto RECOSEC/COCAM (2014).

Desse modo, tempo espiralar, conluo esta breve resposta à tua carta. Reitero as experiências cíclicas vivenciadas em ti – tempo do passo que se faz presente. Por isso, o *Ciclo de Práticas da Extensão-Pesquisa* possibilitou (e possibilita) *cubar* a Universidade (enquanto território-quilombo que expresse sentidos que se aproximem ao vivenciado em comunidades negras e indígenas) da sociedade (comunidades). Assim como empregadas domésticas, doceiras e bordadeiras inclinam a cabeça para cima e levam o queixo para olhar patroas de frente, este giro no *cubar* significa um deslocamento de significados.

Desse deslocamento de significados, as práticas que integram o ciclo bordaram (e continuam bordando) esta cartografia colaborativa mobilizada por *feituras* contracoloniais. Desde *Yebá Buró*¹¹⁶, mulheres negras e indígenas na Universidade lançam flecha à utopia indígena *sumak kawsay* para uma noção de Educação Interfeminista Intercultural. Tal utopia nos coloca na *feitura* de rebordar questões, assim como Dona Lú, em meio a um cochichado e outro com os encantos, desalinhavava e refazia certos bordados (Collins, 2016b; Krenak; Dantes, 2021; Tuhiwai-Smith, 2016).

Nesses des(re)bordados, percebi (percebemos) interconexões com/na natureza, de forma tal de senti-la extensa a mim, assim como faço parte da África que coabita o aqui – territórios de memórias matripotentes. Memórias de corpos diaspóricos desde o tempo espiralar

¹¹⁶ Na cosmologia dos povos indígenas Tukano que habitam o noroeste do estado brasileiro do Amazonas, *Yebá Buró* é a avó do mundo.

bordador de *àwújò*. Memórias de *corpos no mundo*¹¹⁷ que se apresentam enquanto escrevivência poetizada (Daemon, 2017; Santos, 2022).

Para concluir este capítulo sobre a *feitura* de *Ònà* que des(re)borda e aponta encruzilhadas nesta tese, fazemo-lo com as nossas mãos ao levantar as linhas históricas oficiais e *cubar* nossas próprias memórias. O ofício manual de bordar foi (e continua sendo) alimento de trabalho ancestral, fonte de saberes, memórias, sonhos e sustento econômico, com um futuro diferente (feliz e promissor) para as diferenças.

Em certa medida, esta pesquisa, inspirada nas vivências com o trabalho ancestral, significa a continuidade do trabalho de resistência pela re-existência. Uma noção de trabalho ancestral inspirada no respeito à sabedoria dos ‘Mais Experientes’ – nos banhos feitos por minha avó, Dona Lú; nos benzos em que minha avó auxiliava Dona Noca; na venda de mingau e escuta da zeladora de santo, Bisa Ritta. Inspira-se também na luta de Dona Nilda Potiguara por uma educação ancestral e antirracista; no trabalho de Dona Zita Potiguara para erguer escola na aldeia retomada, assim como na luta da Majé Amanacy Potiguara em enfrentar o machismo para dar continuidade aos saberes de sua avó.

É com base no trabalho ancestral das memórias dessas mulheres que a *Egbè Ifòwòsowópò* reúne forças para enfrentar os estupros e assassinatos das nossas corpos-quilombo-território, sabedorias, feitura e cosmos, na Universidade pública. Para tanto, valemo-nos de experiências na extensão-pesquisa, memórias narrativas com base na senioridade, referências bibliográficas, documentos, relatórios anuais das atividades de extensão, artigos produzidos durante as práticas extensionistas, letras de músicas, vídeos, rodas de diálogo, escrevivências poetizadas, oralituras, contos, cartas e imagens-significados¹¹⁸ (fotos, desenhos, cards de divulgação de atividades e ilustrações) para este bordado cartográfico Interseccional-Intercultural (um bordado cartográfico poético-colaborativo).

Bordado de uma pesquisa tecida em contexto pandêmico em diálogos simultâneos com grupos de companheiras/os pretas/os no Programa de Pós-graduação em Educação da UFRGS; com o Núcleo de Estudos e Pesquisas E’LÉÉKÒ; com o Movimento de Mulheres

¹¹⁷ Sugestão de vídeo – ‘*Um corpo no mundo*’, música interpretada por Luedji Luna. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V-G7LC6QzTA&t=325s>. Acesso em: 08 nov. 2021.

¹¹⁸ Faço uso da denominação imagem-significado e não mais imagem-conceito, como utilizada em alguns textos. Percebo que, em função da estrutura do conhecimento ocidentalizado, dar conta de *conceitos* exige um certo engessamento universalista epistemicida. De tal sorte, a considerar o pluri-verso assim como os argumentos de Sílvia Rivera Cusicanqui, adoto a denominação *imagens-significados*. Articuladas ao significado do tempo espiralar, as bordas das imagens aparecem em distintas cores: preto (tempo do passado recente e do agora), roxo (tempo de Nanã Buruku) e azul anil (tempo de Nanã, das *Ìyá àgbas e anciãs*).

Negras na Paraíba; com a Coordenadoria de Estudos da América Latina (CEAL/UFPE); enfim, por processos de aquilombamento e aldeamento; acolhidas, discordâncias e reafirmações pela *vida das mulheres*, como no Movimento de Mulheres da Paraíba. A exemplo dessa luta, a narrativa de companheiras, como Joana d’Arc¹¹⁹, ao se posicionar sobre outras companheiras paraibanas que não conseguiram estar presentes na intervenção pela *vida das mulheres* e contra o Feminicídio.

Muitas de nós, aqui do grupo tem dito das limitações de saúde e dificuldade de tá de dentro das ações. Além da valorosa @Cely e @Rê. **Creio que mantemos a convicção entre nós que nossa luta é pela vida das mulheres, que a vida de cada uma importa!** Essa nossa jornada revolucionária se fortalece quando nosso ativismo incorpora [como] prioridade política o auto cuidado. Para que cada uma de nós alimente a certeza que ao nos cuidar, estamos nos mantendo vivas, estamos nos querendo vivas e VIVA A LUTA! (Joahinha, nov. 2022, grifos meus).

Então, entender as limitações de algumas mulheres da Comunidade Colaborativa que não puderam estar presentes em todas as fases do *Ônã* significa que estamos nos cuidando para alcançar não apenas mais uma ferramenta didático-pedagógica educativa (o que não seria pouco), mas que algumas de nós possam descansar e, quem sabe, nas voltas do tempo espiralar – nos ‘becos da memória’ –, encontrar-nos-emos fortalecidas diante de um projeto educativo interfeminista e intercultural. Portanto, que tal fortalecimento do tempo no tempo opere outros *movimentos* na *cultura que varia* desde o Ciclo de Práticas da Extensão-Pesquisa, a exemplo dos *Intercâmbios Interculturais de Extensão-Pesquisa*, de maneira a rebordar, na Universidade e suas *invenções*, línguas, culturas e hábitos culturais ancestrais.

¹¹⁹ Joana D’arc integra a *Cunhã* – Coletivo Feminista e a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB). A intervenção aconteceu durante a Procissão de Nossa Senhora da Penha, em 26 de novembro de 2022, com vários cartazes de pedidos de justiça, decorrentes da morte brutal da Profa. Honorina¹¹⁹, que abalou todas as *mulheres em movimento* em pleno período de celebração ao *Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra a Mulher*.

2 DESALINHAVAR O AVESSO DE SI (DES)BORDADO

*De cultivo em cult-(v)ivo
A mandioca tem saberes plurais
A palavra-terreno vai dizer
[...]
Ciência de saberes ancestrais
Ancestralidade-comunidade
Comunidade-quilombo
Quilombo Inter-epistêmico (Luz Santos).*

O objetivo deste capítulo é sentir-pensar tensões e desafios da extensão-pesquisa e nuances da Universidade Moderna com a finalidade de desencobrir a *América Profunda* (desde cosmogramas – cartografias subjetivas afro-brasileiras e ameríndias) em meio a diálogos interculturais anunciadores de um *gestar a* Comunidade Colaborativa. Não se pretende realizar uma genealogia ocidentalizada do termo Universidade em análise cronológica do tempo-chronos, o importante, essencialmente, será o entendimento histórico das palavras e seus sentidos.

Embora Valter Duarte (2019) aponte *Kemet* como o local de *origem da Universidade* (origem negligenciada pelas disputas geopolíticas de caráter racista) e Nei Lopes (2005) apresente a filosofia “kemética” como sabedorias oriundas do antigo Egito, na época pré-helênica, neste estudo buscamos nos aproximar da Universidade Moderna (burguesa) desde a sua ocupação pelas corpas negras e indígenas no território da América Central e América do Sul, e, localmente, no litoral norte do nordeste paraibano brasileiro. Mas, como conviver com o sentido de territorialidade produzido pela Universidade Moderna sem desconsiderar a invenção colonial das mulheres? E de que modo a Universidade Moderna apresenta-se verossímil à Universidade Neocolonial?

Desde o território da *América Profunda*, percebo como Universidade Moderna a Instituição de Ensino Superior estruturada exclusivamente nas relações de classe burguesa com construção política inócua a um projeto de sociedade alternativo *ao* desenvolvimento. Ao considerar a Reforma Universitária de Córdoba, pode-se pensar na democratização da educação superior brasileira, esta tão somente pontua a presença das corporalidades negras e indígenas, sem o devido aprofundamento cósmico, além das distinções de ser mulher nas complexas relações sociais.

Da extensão-pesquisa, *clubamos* a Universidade Terceiro-Mundista na busca de perceber os desdobramentos do Manifesto Liminar de 21 de junho de 1918. Há quem defenda status, prestígio, ascensão social e méritos individuais – méritos da meritocracia burguesa operadora do colonialismo – como buscas de estudantes negros e indígenas. Diferentemente de Denise

Leite (2018), buscamos sentir-pensar para que estudantes negros e indígenas buscassem na Reforma Universitária de Córdoba uma referência histórica de memória estudantil?

O academicismo moderno utilizou-se (e ainda se utiliza) das linhas imaginárias do Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades para incutir, por meio de certos mitos, o extermínio de saberes de mulheres negras e indígenas. Para tal reflexão, recorro ao poder da dona do *Eiru*, que, nos escritos de uma vida, de Sueli Carneiro (2020), demonstra de que modo o ensino de ordem cristã nas Universidades Terceiro-Mundistas (Universidades Neocoloniais) utilizou-se do imaginário academicista para operar de forma negativa o *Mito do Matriarcado*.

bell hooks (1981) denuncia que corpos negras trabalhadoras foram levadas a acreditar na ultrapassagem de seus vínculos femininos em função do seu labor fora de casa para provimento econômico familiar, quando na verdade o trabalho no mercado, no comércio, assim como trabalhar para fora bordando já existiam antes da divisão sexual do trabalho e do apagamento institucional da oralidade, mediante privilégio aos homens de acesso a saberes inventados – saberes da Universidade Moderna, reprodutora de desigualdades sociais.

Por conseguinte, o imaginário academicista mantém, por exemplo, o *Matriarcado da Miséria*, que conjuga o racismo e o sexismo como produtores de asfixia às corpos negras, com desdobramento em diferentes dimensões da violência colonial à *âwújō* para manutenção do conhecimento capitalista-racista-patriarcal-dependente.

Dessa maneira, desde o pensamento foucaultiano sobre biopoder, o imaginário academicista das Universidades Neocoloniais geravam (e ainda geram) desequilíbrio sobre as sabedorias das corpos negras e indígenas quando inseridas na Universidade Terceiro-Mundista (Universidade Moderna/Universidade Neocolonial) – sob a operacionalização dos Estados modernos e suas dimensões de poder soberano. Nesse sentido, tal imaginário por séculos vem encobrindo os saberes de luta, resistência e da ciência das encantarias, a fim de se promover pela política do extermínio dos saberes encantados, o cosmicídio (Bona, 2020; Rodrigues, 2022).

Para Henrique Tahan Novaes (2020), o debate sobre Universidade Neocolonial tende a produzir efeitos políticos menos esperados no campo das múltiplas diferenças da sociedade brasileira, porquanto se apresente a partir da lógica exclusivista dos currículos heteronormativos, fundados em epistemologias universalistas abstratas do pensamento moderno ocidentalizado, difusor da Pedagogia por Competências individualistas, mais de um século após a Reforma de Córdoba e da Gripe Espanhola.

No debate acerca da Universidade Neocolonial, para algumas/alguns intelectuais, o diploma representa o resultado fordista da Universidade dissociada do contexto geopolítico. Essa lógica universitária não nega as relações de classe, seletiva e alheia às dimensões do racismo e sexismo estruturais e epistêmicos, em defesa por um modelo exclusivo de humanidade. Segundo Novaes (2020), esse modo de pensar a Universidade aproxima-se às críticas que nomeiam instituições de Ensino Superior em “fábricas de diplomas” e “escolões de terceiro grau”, próprias às funções do neoliberalismo.

Não obstante, Santiago Castro-Gómez (2007) nos faz perceber que, para além do acesso e permanência de corpos negros e indígenas nas Universidades Terceiro-Mundistas, apresenta-se como necessário (re)pensar os conteúdos curriculares indissociáveis à estrutura da Universidade, de modo a alargar a compreensão intercultural do sentido da terminologia ‘popular’, por vezes associada exclusivamente às relações de classe, epistemicamente inviabilizadora de saberes “periféricos”.

O Feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez (2020) aponta o eurocentrismo como efeito neocolonialista. Deve-se considerar como as Universidades brasileiras espelham-se no modo de pensar eurocristão e da terra de Tio Sam, na produção de um conhecimento racionalista universal abstrato pensado por perspectivas únicas da colonialidade (e não por colonialidades interseccionalizadas), além de encobrir memórias amefricanas.

Do reencontro das mulheres da ação extensionista, as feiturares escrevientes fizeram emergir reflexões sobre a nossa própria existência outrora. Éramos rede colaborativa, numa relação professora-estudantes. A característica central definidora da formação em rede foi outra rede (as células empreendedoras). Na prática, aqueles significados de empreendedorismo não foram incorporados às ações de extensão, embora o empreendedorismo no secretariado seja um dos pilares teórico-formativos (Nonato Júnior, 2009).

Nesse reencontro, percebemos estudantes, outrora meninas, agora “mulheres”. Em outras palavras, uma ontologia inventada pelo ocidentalismo colonial. Consideramos o significado de nomear as estudantes de *meninas*, na relação acadêmica, como reprodução binarista do discurso patriarcal de filhos (crianças ou infantes) inferiorizados na relação parental ocidentalista, reproduzida no âmbito universitário (Oyëwùmí, 2002; 2004).

No que concerne à relação parental ocidentalista, apontam o não respeito e não reconhecimento do pensamento moderno às perspectivas de mundo dos povos originários (africanos em diáspora e ameríndios), por exemplo, como característica de oposição do ocidentalismo sobre o orientalismo, expressa numa geopolítica binarista. Concomitantemente,

fundado no pensamento grego em relação hierárquica, o universalismo abstrato se constitui na “[...] imposição de uma forma de conceber o mundo, desprezando outras cosmologias e formas de pensar e constituir suas práticas cotidianas” (Menezes; Dorneles, 2017, p. 367).

Nas relações dentro das aldeias Potiguara, os *Troncos Velhos* aprendem com as crianças e vice-versa. Em certas escolas aldeadas há relação de respeito às autoridades, a exemplo das relações com Dona Nilda Potiguara e Dona Zita, anciãs nas aldeias São Francisco e Três Rios/PB, respectivamente. Desse modo, malgrado as contradições produzidas pelos significados ocidentalizados – *de ser mulher* –, abandonar a relação binarista *meninas e professora* constituiu (e constitui) um dos primeiros processos para desordenar as relações de gênero na relação da Comunidade Colaborativa. Uma perspectiva contracolonial (desbordar e rebordar denominações cujo significado negro e indígena dá sentido pluri-verso ante o pensamento ocidentalizado), ao encontro de um projeto de *Bem Viver* (Acosta, 2016; Bispo dos Santos, 2015).

Ao se considerar a polissemia do *Bem Viver*, na Pós-graduação, a utilização das denominações ‘*Feminismos Negros*’ ou ‘*Pensamento de Mulheres Negras*’ impactou no debate com companheiras pretas (estudantes do Mestrado e Doutorado). A despeito da argumentação em referência ao feminismo defendido por Lélia Gonzalez enquanto teoria feminista antropológica, fomos voto vencido diante das demais companheiras defensoras do peso do significado implicado ao feminismo ocidentalizado-branco. Algumas, inclinadas ao mulherismo africana.

No sentido de encaminhar a atividade proposta, acatamos o uso da terminologia ‘*Pensamento de Mulheres Negras*’, embora o pensamento de Lélia Gonzalez tenha sido referência central. Desta feita, devemos ter em conta a memória histórico-política do feminismo negro de Lélia Gonzalez (assim como de outras militantes, na percepção da ausência de corpos negras ante o feminismo que se colocava hegemônico – ocidentalizado). Consideramos também a presença do feminismo afro-latino-americano na memória da extensão-pesquisa, e debruçamo-nos para refletir sobre tais escolhas políticas e seus possíveis impactos em um projeto de *Bem Viver*. Afinal, qual seria o *Ònà*: desconsiderar, desde a invenção ocidental das mulheres, a memória histórica-político-cultural dos feminismos negros em função da percepção hierárquica nas relações de gênero?

Ao considerar a memória histórica-político-cultural do feminismo afro-latino-americano¹²⁰, Lélia Gonzalez (2020), ao criticar o feminismo latino-americano, percebeu a necessidade de interseccionalizar as violências articulando as demandas do racismo e do sexismo (sem desconsiderar as questões de classe). De maneira análoga, na Comunidade Colaborativa, analisamos o racismo vivenciado por corpos negros e indígenas no território do conhecimento acadêmico, nas dinâmicas de metodologias exploratórias (notadamente no que se refere aos cosmos) pela produção de subconhecimento capitalismo-racista-patriarcal-dependente (de desenvolvimento terceiro-mundista), tal qual o subdesenvolvimento dependente (Fanon, 1968).

Para a *Egbè Ifòwòsowópò*, a escolha política pelo feminismo afro-latino-americano não reflete meramente um ‘projeto intelectual feminista’. Diferentemente do feminismo universalista-branco, a perspectiva feminista anunciada e experienciada por Lélia Gonzalez – espelho *Iyalódè* – significa prática de relações não dicotômicas homem/mulher.

No prisma matrilinear, o sentido de *mulheres negras*, ressignificado pelo *movimento de mulheres negras* (da resistência à escravidão aos atos de justiçamentos; na resistência ancestral pelo papel do cuidado matrilinear), buscou (e busca) re-bordar vozes negras frente às violências coloniais (inclusive de gênero e memória), para a construção de trajetórias políticas de interesses comunitários e não exclusivamente para filhos biológicos.

A exemplo, as *Mulheres Negras do Quintal* operam como lastro de memória do significado de *movimento* pelo Bem Viver. Portanto, uma imagem de Bem Viver fundada em valores ancestrais desde os princípios das *Iyalódès* (Mãe Senhora), inclusive com suas contradições. Porém, tem no diálogo da Comunidade Colaborativa a política como atributo, seja para mulheridades afrodiáspóricas, seja para feminismos afrodiáspóricos (Carneiro, 2020; Werneck, 2000a; 2000b).

Busco a noção de movimento gestado nas entranhas ancestrais de outros movimentos (de mulheres negras e movimento indígena) para experienciar desenhos outros de práticas extensionistas, desde uma consciência glocalizada. Ou seja, uma consciência amefricana (consciência ancestral). Imagem de consciência ancestral bordada em práticas poéticas-colaborativas-comunitárias desde Zumbi e Dandara dos Palmares; na sua conselheira, Akotirene; em Tereza de Benguela; em Luiza Mahin; em Bartolina Sisa; na luta do líder

¹²⁰ O Feminismo afro-latino-americano apresenta-se como uma das expressões dos feminismos negros. Estes, enquanto teoria e prática, expressam a pluralidade de ser *mulher negra* – cadeirantes, lésbicas, mães de santo, empregadas domésticas, entre outras, em um território marcado pelas hierarquias raciais e de gênero, produto da ferida colonial.

indígena Galdino Pataxó Jesus dos Santos Hã-Hã-Hãe¹²¹; na força de Marielle Franco¹²² e tantos outros corpos e corpos negros e indígenas (Carneiro, 2005; Palermo, 2019; Palermo; Correa, 2007; Salas, 2006).

Portanto, diante de um contexto acadêmico brasileiro de maior inserção de corpos negros¹²³ (e, por que não dizer, na América do Sul), invisibilizar o feminismo afro-latino-americano por meio de estratégias neologistas parece fragilizar seu significado político-ancestral, além de se prender a modelos de pensamento coloniais (articulados à genealogia *ocidentalizada* das palavras, a exemplo do próprio termo feminismo).

Logo, processos de fragilização tendem a fortalecer o sofisticado racismo à brasileira, assim como a gerar novas dimensões de interseccionalidade entre o racismo e sexismo e entre as diferentes formas de colonialidades, operadoras de violências como sistema de poder. Em sentido contrário, o feminismo afro-latino-americano, articulado à interculturalidade e à consciência ancestral, tende a fortalecer o imaginário poético-político comunitário, um projeto político de *Bem Viver*, mediante interface de diálogo entre Universidades e os movimentos sociais de Mulheres Negras e Indígenas no Brasil, quiçá nas Américas.

Porquanto invisibilizar o *feminismo afro-latino-americano* implica reiterar a alienação socioeconômica, cultural e ancestral (das manifestações culturais de origem africana e ameríndia), dentro e fora dos quadros formativos superiores, nas Américas – ou seja, uma dinâmica do colonialismo interno.

Isso ocorre quando as ações de pesquisa científica se dissociam da agência política (e vice-versa) e analisam campos de conhecimento de forma estanque (não interligando raça, gênero, família, formação, trabalho, nação e memórias, por exemplo). O modo de pesquisa estanque impossibilita uma abordagem reflexiva desde uma prática-teórica amparada na consciência ancestral e dificulta a promoção de atividades democráticas de significado não

¹²¹ O Cacique *Galdino Pataxó Hã-Hã-Hãe* (etnia do sul da Bahia) tombou na luta. Em 1997, enquanto lutava pela demarcação de terras indígenas, Galdino Pataxó foi queimado vivo, na capital da República, por jovens da alta elite burguesa (elite branca), que disseram ter ateadado fogo “de brincadeira num moradora de rua”. Das minhas memórias de juventude, aquele ato cruel e desumano ao Cacique Galdino Pataxó foi (e continua sendo) semelhante a cada corpo negro assassinado pelo racismo higienista, para o qual o morador de rua é um “João Ninguém”.

¹²² *Marielle Franco*, mulher, negra, mãe, filha, esposa e importante liderança da favela da Maré, na capital do Rio de Janeiro. Sua pesquisa sociológica no Mestrado em Administração Pública analisou a política de Segurança Pública do Estado do RJ. Foi uma das vereadoras mais votadas da Câmara do Rio de Janeiro, com 46.502 votos, além de ter sido presidente da Comissão da Mulher da Câmara. Em 14/03/2018 foi assassinada junto com o motorista, Anderson Pedro Gomes.

¹²³ Em função das políticas de cotas e ações afirmativas.

ocidentalizado (Rivera Cusicanqui, 2012; 2015; Gonzalez, 1988; 2020; Collins; Bilge, 2021; Ratts; Rios, 2010; Salas, 2006).

Por conseguinte, invisibilizar a consciência ancestral (tão presente nas frestas interculturais linguísticas apontadas pelo feminismo afro-latino-americano, a exemplo do *pretoguês*) apresenta-se como um jeito de ecoar o cientificismo ocidentalizado compartimentado. Dito de outro modo, uma inclinação em rechaçar os *feminismos descolonizados* e, conseqüentemente, fortalecer a hierarquia das opressões (dicotomia das opressões de gênero), tão repudiada por Audre Lorde (2015; 2019) e Maria Lugones (2008; 2014).

No *Ônà* do desbordado do feminismo anunciado na memória da extensão-pesquisa, Dona Lú diria: “perguntar não ofende”. Nesse sentido emergiu, como questão central nesta pesquisa, sentir-pensar de que modo tensionar o racismo e sexismo epistêmicos desencobre significados de práticas na extensão-pesquisa, possibilitando diálogos interculturais e descobrindo significados comunitários como meio de tensionar a democratização do pensamento acadêmico.

Na extensão universitária pública, malgrado as contribuições teóricas e vivenciais do mestre Paulo Freire, a *rede colaborativa* teve seu significado político-cultural esvaziado, dada a *dependência de significados exclusivos* provenientes do pensamento moderno de certos recursos, operacionalidade da relação colonizado/colonizador, evidenciada por processos teórico-metodológicos exploratórios ocidentalizados. Refletindo de outra maneira, a produção científica crítica, estruturada em processos teórico-metodológicos exploratórios, utilizadores de conceitos fundamentados na genealogia da modernidade (pesquisas compartimentadas de “conhecimentos especializados”), produz “pesquisas estranhas” de lógica geográfico-argumentativa e subcategoriza o conhecimento (Tadeu da Silva, 2015; Tuhiwai-Smith, 2016).

Nesses termos, embora se aproximando da anticolonialidade, a rede colaborativa apresentava-se como uma dinâmica de *violência epistêmica* (violência reencoberta) ao se mobilizar exclusivamente a partir de políticas estruturadas no sistema da Universidade Neocolonial, ambiente possibilitador da manutenção de imaginários científicos. Melhor dizendo, o imaginário universalista (branco-sexista), em lógica neocolonial de representação essencialmente simbólica, rasa e articulada à geopolítica do conhecimento, hierarquiza os conhecimentos na própria Universidade. Ou seja, o imaginário universalista operacionaliza as ‘ambigüidades do racismo à brasileira’ (Dias, 2008; Gonzalez, 1988; Munanga, 2019).

Entretanto, as vivências na extensão-pesquisa possibilitaram-me rebordar o sentido da democratização e tensionar o pensamento acadêmico, no viés da interculturalidade. Isso porque a produção do conhecimento acadêmico será tanto mais feminina, feminista¹²⁴ e intercultural, aproximando-se do significado de *àwújò*, à medida que reborda memórias narrativas ancestrais (linguagem ancestral), *tese central* deste estudo. Em vista disso, desbordar memórias ocidentais e rebordar memórias profundas, desde práticas extensionistas, é um movimento que apresenta outro sentido de corpos negros e indígenas sentirem, ser e estarem no mundo.

Na perspectiva da interculturalidade, corpos negros e indígenas buscam se afastar de pesquisas estruturadas na lógica geográfico-argumentativa e subcategorizada (reflexões racionalistas ocidentalizadas), semelhantes às operações matemáticas delimitadoras de sistemas de violência em ‘Matriz Quadridimensionada da Colonialidade’, como diz Catherine Walsh (2009)¹²⁵.

Desde nossas corpos nas experiências da extensão-pesquisa, senti-pensamos as dimensões de violência visualmente apresentada no *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades* (encruzilhadas interseccionais apresentadas e denominadas ao longo deste capítulo). Das linhas imaginárias, desbordamos e rebordamos encruzilhadas questionadoras das colonialidades interseccionalizadas, consoante práticas poético-políticas.

Chegamos à *feitura* na problematização sobre a escolha epistêmica (ou não) em nomear o movimento político feminista afro-latino-americano e a forte influência da lógica geográfico-argumentativa, subcategorizadora do conhecimento, em crítica à própria estruturação da rede colaborativa na política de extensão universitária. Este processo leva a Comunidade Colaborativa a sentir-pensar o conceito de Universidade no território terceiro-mundista (território desenvolvimentista fanoniano). Tal movimento submerge das águas de sabedorias profundas, na consciência de um bordado epistêmico escondido pelas linhas neocoloniais. Da sabença de Dona Lú, o sentimento de auditar tal bordado, mesmo que com *as vistas cansadas*. Assim, foi preciso desalinhar o bordado epistêmico e trazer à superfície

¹²⁴ Neste estudo, fazemos alusão específica ao feminismo afro-latino-americano e ao ‘FeminismoComunitário’.

¹²⁵ Catherine Walsh defende por Matriz Quadridimensionada as seguintes colonialidades: colonialidade do poder, colonialidade de ser, colonialidade do saber e colonialidade cosmogônica. Sem fazer alusão direta às colonialidades, Patrícia Hill Collins (2021) aponta estudos da década de 1990 sobre múltiplas e simultâneas opressões e chama atenção para análises não apenas estruturais, mas integradas desde sistemas de colonialidades, o que chama de ‘matriz de dominação’. Um anúncio às *políticas integradas* (democráticas no sentido criticado por Abdias Nascimento).

das águas de um rio caudaloso evidências do *avesso de si* (des)bordado em experiências do território negro no território indígena.

De que modo o *avesso de si* evidencia na Universidade a repetição do encobrimento de saberes na América? São as memórias das mulheres negras e indígenas Potiguara anunciadoras de um reencontro ancestral e apontam encruzilhadas. Vejamos esse *causo*:

Causo – Sonhos e Recados

Sonhei com a saída de uma casinha branca. Ao redor da casa havia areia preta e uma mata densa em um tempo. Não era dia, nem noite. Eu estava com o corpo pintado. Cabeça, rosto, peito e costas. Os desenhos eram como semicircunferências na cor branca, destacadas no meu corpo negro e faziam leves e contínuos movimentos laterais. No sonho, não me sentia *homem* ou *mulher*. Não havia tranças em minha cabeça e meus olhos estavam cerrados como se estivesse dormindo. Usava uma grande saia branca armada com panos vermelhos sobrepostos. No sonho, não havia vestimenta na parte superior do meu corpo. Apenas as pinturas e vários *Ìlèkè*¹²⁶ na cor branca.

Acordei atordoada. No meu corpo, os efeitos do sonho misturavam-se com as incertezas na educação superior pública, naquele contexto ainda de pandemia. Decidi escrever para Iranilza Potiguara, uma das mulheres da Comunidade Colaborativa. Minha conexão com Iranilza Potiguara foi aumentando quanto mais me aproximava dos saberes da natureza, das matas. Na extensão, a mata foi processo e território educativo à medida que me possibilitava (e possibilita) sentir mais, inclusive os sonhos. Tempos depois, Iranilza teve sonho semelhante comigo. Era um recado!

Enviei mensagem, contei-lhe o sonho e marcamos encontro pelo *Meet*¹²⁷. A pandemia andava alta e o distanciamento era necessário. Nosso sonho foi o tema central. Iranilza falou-me dos ambientes “de espiritualidade mista”. Mista não significa misturada. Cada entidade tem seu assentamento. Eu já os conhecia das vivências em Maracatu, no Recife/PE. Naquelas vivências, o novo veio com a experiência de viver certos ritos sob a força da lua cheia, nas matas do território indígena Potiguara. Acima de tudo, um recado anunciador de um encontro que estava por vir de novo. Dos saberes de minha avó outro recado ecoou nos sonhos e recados (Ilustração 20), na sabedoria de Dona Zita Potiguara: “escolha o seu *Ònà*”. *Okê Caboclo!*

¹²⁶ Na língua *Yorùbá*, o colar ou fio de contas.

¹²⁷ Plataforma digital de videoconferências e ligações.

Ilustração 20 – Imagem-significado Sonhos e recados



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

Assim, em meio à reflexão sobre o sonho, o questionamento de como a Universidade receberia conhecimento fundamentado em sonho? Para as mulheres da Comunidade Colaborativa, o sonho tinha (e tem) o significado de relevar o *avesso de si*. Como um bordado mal alinhavado que, avesso à Universidade Moderna, não quer mostrar? Quais saberes a Universidade Neocolonial tenta encobrir?

Logo, desde o sentir-pensar na práxis, da ética intercultural e de uma hermenêutica reflexiva (hermenêutica intercultural) – unidade de análise transdisciplinar, espaço de circulação da pluralidade dos estudos culturais –, *Sonhos e recados* transitam entre contradições e valorização das tradições (SALAS, 2006).

2.1 ENTRE *BÚFALOS* E *COLHEITAS DE CHUVA* – (DES)ENCOBRIR SABERES NO *AVESSO DE SI* E REVELAR A UNIVERSIDADE NEOCOLONIAL

Entre as distintas estruturações, no século XIX a divisão sexual do trabalho, ao mesmo tempo que fortaleceu a instituição de uma sociedade patriarcal judaico-cristão¹²⁸, tentou submergir ritos e cosmopercepções em território *africano*, assim como no território ameríndio. Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021) nos levou a investigar a prática de dominação pelas relações coloniais de gênero para fins de institucionalização de ordem masculina e religiosa promovida pelo patriarcado eurocristão, difusor da educação colonial desde África – marcada pela invenção da mulher –, dinâmica extensa à diáspora africana no território Ameríndio

¹²⁸ Consideramos a *bula da Santa Sé Romanus Pontifex* emitida pelo papa Nicolau V no século XV.

como caminho colonial para encobrir saberes matrilineares. De que modo desalinhar esses caminhos desencobre o *avesso* da Universidade Moderna – a Universidade Neocolonial? Buscamos responder esta questão em um *Causo* das memórias amefricanas internarrativas das mulheres da Comunidade Colaborativa.

Causo – Ausência também é Memória

Das memórias amefricanas interepistêmicas das mulheres da COCAM surgiram muitas dúvidas sobre a extensão-pesquisa realizada na cidade de Rio Tinto em função da ausência de um corpo-memória (corpos-memórias encobertos). A extensão-pesquisa naquela cidade teve como tema central o carnaval da cidade. *Neuryanne Ferreira de Jesus*¹²⁹, extensionista à época, vivenciou a práxis do Inventário Participativo naquela cidade paraibana, porém não esteve no momento recente do *gestar* da COCAM, em função de seus trabalhos de assessoria internacional.

Analisar essa “ausência” possibilitou perceber como diversas formas de violência são naturalizadas no período momesco. Tais percepções trouxeram memórias de algumas letras de músicas de carnaval. Letras pedagogizadoras de outras violências, mesmo quando se colocam no enfrentamento às violências, como o frevo ‘Cala a boca menino’, de composição de Lourenço da Fonseca Barbosa, mais conhecido como *Capiba*¹³⁰:

CALA A BOCA MENINO

Sempre ouvi dizer que numa mulher
Não se bate nem com uma flor
Loira ou morena, não importa a cor
Não se bate nem com uma flor.

Já se acabou o tempo
Que a mulher só dizia então:
– Chô galinha, cala a boca menino
– Ai, ai, não me dê mais não

Na época da escrita da letra desse frevo, o assassinato de mulheres (notadamente negras e indígenas) – cometido por serem do sexo feminino no contexto de violência doméstica (na

¹²⁹ *Neuryanne Ferreira de Jesus* – secretária bilíngue e assistente em empresa de atuação multinacional – contribuiu colaborativamente em parceria com o egresso da extensão e doutorando em Designer, Marcelo Vicente da Silva Júnior, juntamente com o professor Marivaldo Wagner Souza Silva, na construção do inventário participativo ‘*Rios de Memórias: uma perspectiva identitária da cultura carnavalesca de Rio Tinto*’. O artigo sobre o inventário pode ser lido na obra ‘*Mas, será o Benedito! RECOSEC e a coletânea de Inventários Participativos no Vale do Mamanguape*’ (Santos; Giovannini Júnior, 2018).

¹³⁰ Agradeço ao Professor e historiador *Agostinho Daciel dos Santos* pelas trocas sobre *causos* da vida do pernambucano *Capiba*. Na biografia de *Capiba*, além da passagem na Paraíba e da letra da música *Maria Betânia*, lançada por Nelson Gonçalves, mais de 200 canções, das quais mais de 100 frevos, além de sambas, maracatus, entre outros gêneros musicais. *Capiba* fundou a *Jazz Banda Acadêmica*, formada por músicos acadêmicos de Direito, que tocavam em benefício da Casa do Estudante pobre. Em meio às contradições, *Capiba* teve que estudar Direito para continuar liderando a banda; agradeço à companheira de batucada no Maracatu, Ana Vilela, por intermediar o diálogo com o Professor Agostinho.

esfera física, psicológica, sexual, patrimonial e moral), racismo e misoginia –, denominado de feminicídio¹³¹, ainda não tinha a força política da contemporaneidade. Entretanto, o estupro (inclusive o epistêmico na produção de conhecimento) estruturou (e estrutura) as relações de poder entre corpos de mulheres (negras e indígenas) e homens, dentro e fora da academia.

Em meio à violência colonial de ‘invenção das mulheres’, na pedagogia carnavalesca, na letra do frevo *Cala boca menino*, as mulheres negras e indígenas não existem. Em outras palavras, e considerando estudos da linguagem, a supressão de corpos negras e indígenas na pedagogia musical faz operar a manutenção de sujeitas negras e indígenas na tentativa de manter-nos na zona do não-ser¹³² pela diferença sexista interseccionalizada à diferença cultural, ou seja, pelo racismo por denegação e o racismo por omissão (Gonzalez, 2020).

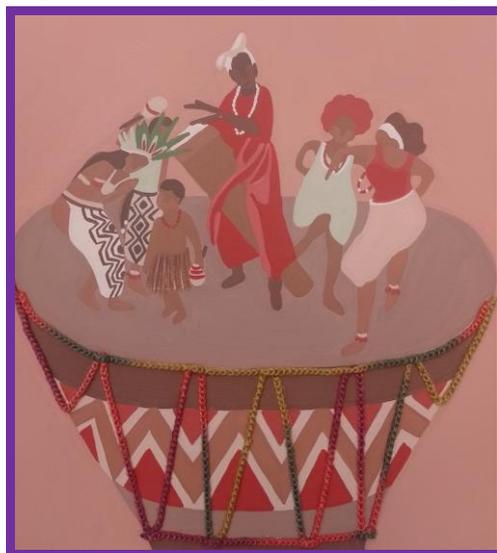
Logo, sequer são mulheres e, nesse sentido, *podem* sofrer a violência do estupro, seja no contexto da violência doméstica ou epistêmica. A falsa sensação da desnecessária política cultural integracionista pulveriza um sentido de cidadania no trecho musical “não importa a cor”. No entanto, evidencia *grosso modo* como, no imaginário social e musical, o frevo atua pedagogicamente monitorando de forma domesticada o controle de corpos de mulheres negras e indígenas. De maneira contracolonial, desinvisibilizamos corpos negras e indígena do carnaval (Ilustração 21), ao mesmo tempo que tecemos questionamento profundo¹³³ sobre as estratégia de controle social (patriarcal-racista) nas relações de poder envoltas na citada música (Bispo dos Santos, 2015; 2023; Gonzalez, 1988; Oyěwùmí, 2021).

¹³¹ Embora o termo feminicídio já existisse no Brasil, a Lei do Feminicídio entrou em vigor apenas em 2015. Em 2023, por unanimidade o Supremo Tribunal Federal (STF) tornou inconstitucional a tese de *legítima defesa da honra* por ser um “estratagemas cruel, subversivo da dignidade da pessoa humana e dos direitos à igualdade e à vida”, além de ser “recurso argumentativo e retórico odioso, desumano e cruel” na interpretação do ministro Dias Toffoli. A tese era utilizada para absolver réus processados em função da prática de Feminicídio, no Brasil. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=462336&ori=1>. Acesso em: 30 jun. 2023.

¹³² Referimo-nos como ‘tentativa’ de nos manter na zona do não-ser. Como corpos *falantes* (guardiãs de oralidades transcriadas em oralituras), a tese da função fálica apresenta-se insustentável, posto que, no poder feminino negro e indígena, opera o **útero ancestral matripotente**. Portanto, desde nossas memórias somos – *corpos negras e indígenas* – úteros co-criadores nas fronteiras matriarcais dos cosmos Africano e Ameríndio (Ciência dos Encantados). Logo, fronteiras com significado não divisório ou hierárquico, mas para além do simbólico. Enquanto a formação de quadros terceiro-mundista (seja pela profissionalização e formação tecnológica, seja pela inteligência artificial) na Universidade produz *indivíduos*. Já nossas fronteiras ancestrais, desde um significado vivencial-existencial na Comunidade Colaborativa Afro Ameríndia (COCAM), bordam *àwíjo*.

¹³³ Importa registrar a contranarrativa do Bloco Carnavalesco Misto *Nem sempre Lily toca flauta*. O bloco é inspirado nos pastoris, conta com vozes femininas e foi inspirado no nome de uma prostituta francesa famosa, no Recife de 1915. Carnaval também é espaço político feminista.

Ilustração 21 – Imagem-significado Presença de corpos negras e indígenas no carnaval



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

Em função do fio-corpa-vida, elemento de memória “ausente” na conversa sobre o carnaval de Rio Tinto, a Ilustração 21 enaltece¹³⁴ a presença de corpos negras e indígenas naquele território carnavalesco. Nesse sentido, a ilustração, enquanto imagem-significado de memória narrativa, traz no protagonismo das corpas a ânsia por reverenciar ancestralidades negras e indígenas, ao tocar tambor e maracá, embora a violência colonial (racista, de gênero e memória) apresente-se de forma muito marcante na realidade carnavalesca.

No que se refere a dados sobre a violência colonial (notadamente a violência de gênero), de acordo com o *Observatório de Igualdade de Gênero* da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), em 2011, 11 países da América Latina (Argentina, Bolívia, Brasil, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguai e Uruguai) apresentaram taxa de feminicídio (mortes violentas de mulheres por razão de gênero)¹³⁵ de até 4,6 casos por 100.000 mulheres.

No caso do Brasil, dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública de 2023, em parceria com o Instituto Datafolha¹³⁶, registraram que 45% das mulheres já sofreram algum

¹³⁴ A denominação *enaltecer* foi utilizado pela ilustradora, Lígia Emanuele. Utilizamos na tese com anuência da mesma.

¹³⁵ Há registros que utilizam a denominação *feminicídio*.

¹³⁶ Foram observados os dados do Relatório *Visível e Invisível: A Vitimização de Mulheres no Brasil - 4ª edição – 2023*. Em exame aos procedimentos metodológicos, a pesquisa considerou raça/cor, mas não foi possível identificar a unidade de análise *etnia*, outra dimensão de invisibilidade. Embora a pesquisa seja de “abrangência nacional, incluindo Regiões Metropolitanas e cidades do interior de diferentes portes, em todas as Regiões do Brasil” (p. 10), não inclui os territórios indígenas. Se, para a construção do retrato da sociedade, a pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) considera a população

tipo de violência (psicológica, física, sexual, de isolamento familiar ou incomunicabilidade, negação de acesso a recursos básicos como assistência saúde e médica e *todas as formas de violência contra a mulher*). Ao apontar tais dados, embora a pesquisa destaque que essas vítimas ‘não fizeram nada’, na prática os ditames burocráticos (desde o chamado às forças dos poderes de segurança pública¹³⁷) por vezes impõem à vítima a situação de revitimização secundária, quando não oferecem condições não constrangedoras para a denúncia.

Entretanto, em relação ao perfil étnico-racial, mulheres negras (45%) apresentam prevalência superior de vitimização de violência do que as mulheres brancas (36,9%). No que se refere à ‘Vitimização por assédio sexual¹³⁸ (perseguição, humilhação, coerção, constrangimento de cunho sexual e abuso) por escolaridade’, a mesma pesquisa revela maior vulnerabilidade das mulheres pretas quanto ao *assédio sexual* (52,3%), evidenciando o racismo e o sexismo. Faz-se importante registrar que, nesse estudo do Fórum Brasileiro¹³⁹ de Segurança Pública (2023) em parceria com o Instituto Datafolha, não se percebem dados acerca das violências às mulheres indígenas.

Essas dinâmicas de pesquisa compartimentadas (no sentido de “conhecimentos especializados” ou de subcategorias cognitivas neocoloniais/ideologias neocoloniais) seriam políticas nacionalistas (leia-se racismo por denegação de negar a si; e o racismo por omissão desde suas cosmologias) decorrentes de processos teórico-metodológicos exploratórios para manter eclipsadas (encoberta) a existência de demais corpos (e nações afro-brasileiras e ameríndias) no território brasileiro? De que modo estratégias de “pesquisas estranhas” – pesquisas compartimentadas – revelam o lado obscuro e eclipsado do bordado ocidental na democratização do pensamento?

Tais dados nos levam a questionar: quais são os dados sobre violência das mulheres, em particular negras e indígenas, nas Universidades Públicas brasileiras? Gostaríamos de articular esses dados aos números do Censo da Educação Superior, mas não localizamos dados referentes ao período de 2019-2022. Se parece ser próprio, às linhas coloniais de poder do

indígena, por qual motivo e com que intencionalidade outras estratégias metodológicas desconsideram os indígenas?

¹³⁷ De acordo com a Lei nº 14.316/2022, 5% das verbas do Fundo Nacional de Segurança Pública (FNSP) são direcionadas para ações de enfrentamento à violência contra a mulher.

¹³⁸ Matéria aponta: ‘70% das universidades federais no Brasil não têm qualquer medida de combate ao assédio - Denúncia de ex-alunas contra o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos trouxe o tema à tona mais uma vez’. Com base em pesquisas, a matéria aponta que um dos motivos de não denunciarem o assédio está no medo das vítimas em não terem suas narrativas acolhidas, quer dizer, no descrédito da denúncia, um processo de revitimização (Nascimento, 2023).

¹³⁹ Em consulta ao Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), foi informado que o mesmo não dispõe de estudos que utilizem a categoria etnia.

patriarcado e do racismo, a construção de discursos narrativos em defesa do Estado-Nação, desalinhar essas “linhas” implica descobrir o avesso de narrativas pluri-versas submergidas às camadas do ‘não-ser’ do conhecimento. Nesse contexto, em se tratando dos dados ilustrados em suas construções metodológicas, podemos sentir-pensar na dinâmica de *desalinhar* políticas de encobrimento de sabedorias.

A referida pesquisa revela que, somadas, 36,6% das mulheres sofreram ofensas verbais ou perseguição. Além disso, a maioria dos casos são de violência doméstica (53,8%). Desse jeito, questionamos: de que modo esses números são monitorados enquanto política educacional considerando ofensas e perseguições sofridas por mulheres negras, indígenas e quilombolas fora do ambiente doméstico, ou seja, na Universidade? A mesma pesquisa registra que 46,7% das mulheres já sofreram alguma forma de assédio, o que representa 30 milhões de mulheres. Quais serão as práticas de assédio relacionadas às identidades étnico-raciais dentro das Universidades Públicas Federais, que, de algum modo, articulam-se à ancestralidade? É possível que tenhamos, nas Universidades Públicas brasileiras, uma epidemia de violência racista e sexista encoberta pelos muros universitários?

É sabido que, entre as violências coloniais, a violência de gênero – problema social sistêmico e complexo – também impacta a sociedade como um todo, especialmente as populações mais vulneráveis – mulheres negras e indígenas de baixa escolaridade e em idade reprodutiva, conforme aponta a pesquisa.

Com relação à produção de dados para o enfrentamento de violências no âmbito de todas as corpos femininas, e considerando o aumento de presença de corpos negras e indígenas¹⁴⁰ nas Universidades Públicas Federais, em decorrência das políticas de ações afirmativas, assim como as relações interculturais, questionamos esse apagamento censitário operado por metodologias ocidentalizadas.

Desde Lélia Gonzalez (1988; 2020) e Abdias Nascimento (1978), estaríamos vivendo uma “nova” fase do imperialismo da branquitude acadêmica operada/operadoras da produção do conhecimento capitalista-racista-patriarcal-dependente (a inconsciência do *avesso de si*, ou seja, do pertencimento ao saber amefricano), ordenador de estratégias de controle social e cultural – tais como certos relatórios de pesquisa; relatórios estes endossados por critérios metodológicos compartimentados, com evidente intenção de restringir a mobilidade cultural da diferença na produção do conhecimento?

¹⁴⁰ No caso das mulheres indígenas, um aumento pouco expressivo, ao referir-se a uma Universidade dita democrática.

Desalinhar tais dinâmicas de pesquisas compartimentadas, produtoras de conhecimentos compartimentados, implica desbordar o bordado ocidental e perceber uma “nova” fase do imperialismo da brancura acadêmica voltada ao *apagamento ancestral* (perseguição, humilhação, coerção, constrangimento e abuso por nossas identidades étnico-raciais)? Ainda nesse sentido, seria a vitimização por assédio sexual uma “sofisticação” do mito da democracia racial que faz operar o cosmicídio?

Eis o *modus operandi* da geopolítica neocolonialista na *produção do conhecimento*. Ao mesmo tempo que situa o carnaval no primeiro plano com o objetivo de “reduzir conflitos de gênero” e satisfazer os interesses de consumo cultural exótico transnacional, coloca em suspensão a dignidade humana das culturas afro-brasileiras e ameríndias.

Na *Egbè Ifòwòsowópò*, eis que emerge, dos diálogos interculturais entre mulheres negras e indígenas Potiguara, a questão: de que modo o acesso e permanência de *corpas* negras e indígenas Potiguara na academia revelam uma intersecção do *avesso de si*? Para analisar esse questionamento, trazemos memórias das práticas de extensão-pesquisa nas andanças à Bica do Sertãozinho (Ilustração 22).

Ilustração 22 – Bica do Sertãozinho



Fonte: Acervo do Projeto RECOSEC (2016).

Entre as práticas do projeto extensionista, várias andanças foram realizadas no entorno do Campus IV/CCAIE, visitas externas e intercâmbios interculturais. Em uma das andanças extensionistas à Bica do Sertãozinho (Ilustração 23), na cidade de Mamanguape/PB, fomos conhecer um pouco mais dos arredores da bica e as nascentes do Rio Bandeira. A toada do Reis Malunginho sacudia em minha cabeça. Compartilhei com os extensionistas:

*TOADA MALUNGUINHO*¹⁴¹

Firmei meu ponto, sim
 No meio da mata, sim
 Salve a coroa de Rei Malunguinho
 Se você resolveu brinca mais eu
 Tu vai ter que ser muito fiel
 Pois a linha que traço, eu balanço
 Eu remendo, eu costuro, eu desmancho
 Faço boi brabo fica bem manso
 Minha ciência não é maior que Deus
 Mas o mundo qual ele me deu
 Você tem que entender que eu sou eu
 [...]
 Salve a Jurema sagrada
 Salve os povos indígenas Potiguara
 (Grupo Bongar, 2014)¹⁴²

Em uma das *andanças extensionistas* na Mata do Complexo Sertãozinho (Ilustração 23), o carro da Universidade havia estacionado um pouco distante. Estávamos a pé e, ao retornarmos, fomos surpreendidas/os com uma chuva. Uma senhora, na cadeira de balanço de sua varanda, viu o nosso sufoco com materiais de pesquisa, pranchas e máquina fotográfica. Ofereceu-nos abrigo em sua casa de pau a pique com fogão de lenha, um quintal varrido de forma exímia e água boa de beber.

Ilustração 23 – Guarida no Quintal da Senhora - Mata no Complexo Sertãozinho



Fonte: Acervo do Projeto RECOSEC (2016).

Apresentamo-nos: somos da Universidade. A senhora perguntou: *o que é a Universidade?* O motorista respondeu de forma objetiva: *“é o lugar onde forma os doutô, médicos e advogados”*. A senhora, mulher negra com aparência de uns 80 anos, disse: *“ãhhh*

¹⁴¹ De acordo com o Grupo Bongar, o refrão pertence ao universo afro-indígena brasileiro (Culto da Jurema). Peço licença aos encantados para usar dessa sabedoria. Para ouvir a toada *Malunguinho* sugerimos acessar: <https://open.spotify.com/track/3axOPuw3bCJeGmKN4o157S>. Acesso em: 10 maio 2023.

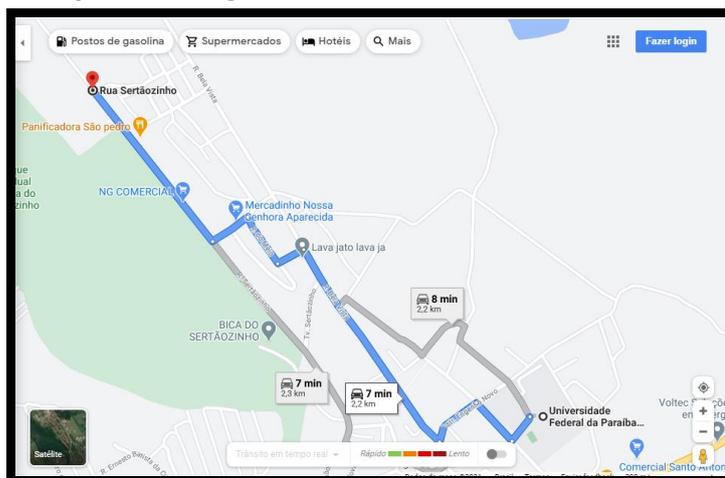
¹⁴² Durante a escrita desta tese, Guitinho da Xambá – colega de infância, líder do Grupo Bongar e autor dessa toada – encantou-se.

sim! Tive lá modi votar”. Naquele episódio, percebemos como a Universidade não conhece a cultura de seu entorno e os saberes dela provenientes.

Do ponto de vista contracolonial, questionamos o sentido de *periferização*¹⁴³ dos fios-corpas-vias negras e indígenas. Uma situação, outrora percebida como não-lugar ou lugar ou cultura das margens, revela, diante do conhecimento ocidentalizado, o *avesso de si*, a tensionar o imaginário “democrático” científico (Carneiro, 2005; Bispo dos Santos, 2015; 2023; Collins; Bilge, 2021; Nascimento, 2017).

A casa daquela senhora lembrava a casa de Neta – mãe solo, acolhida pelas *Mulheres do Quintal* –, situada a cerca de 10 km do Campus IV/CCAIE (Ilustração 24). Enquanto Universidade, precisamos pedir licença para prosear mais e mais com aquela e tantas outras senhoras do seu entorno. São maneiras de reduzir distanciamentos e estabelecer diálogos profundos.

Ilustração 24 – Região UFPB/CCAIE e Bica do Sertãozinho



Fonte: Google Maps® (2020).

Tomamos a experiência da Guarida no Quintal da Senhora – Mata no Complexo Sertãozinho – para analisar a complexidade da extensão-pesquisa. Essa memória nos levou em direção à seguinte encruzilhada: como desalinhar o significante de Universidade (agente da violência colonial) de modo a evidenciar seu *avesso de si* no significado contracolonial?

¹⁴³ No belíssimo prefácio do livro *O genocídio do negro brasileiro*, de Abdias Nascimento (1978, p. 20), Florestan Fernandes destaca a localização do corpo negro na periferia da sociedade de classe quando diz: “o negro foi condenado à periferia da sociedade de classe, como se não pertencesse à ordem legal”. Além de questionar a existência de certo ‘lugar do negro’, este autor sugere o negacionismo da imbricação raça e classe.

As experiências contracoloniais não reduzem a necessidade de um contraponto anticolonial. Em vista disso, e considerando o tensionamento à anticolonialidade defendida por Rivera Cusicanqui (2012), nos limites entre radicalidade e diálogo, parece fazer algum sentido demarcar um posicionamento confluyente de memórias e poéticas pluri-versas desde as inserções de Nêgo Bispo (2015).

Dessa forma, e pelos pressupostos da ética intercultural, o diálogo intercultural crítico não tem sentido de abertura para práticas integracionistas neocoloniais (operadas pelo racismo por omissão). Desde as subjetividades na “periferia” do conhecimento (saberes profundos), volta-se ao tensionamento das práticas integracionistas expressas em pedagógicas políticas neocoloniais e encobertas pelo manto do imaginário desenvolvimentista (conhecimento sintético) da propriedade de conhecimento e do seu consumo (Gonzalez, 2020).

Desde a época das andanças extensionistas percebemos, na branquitude da Universidade, o medo da mata e dos saberes que lá vivem. Para controlar esse medo, sob a égide da estratificação social de classe, a Universidade mantém a lógica colonial do *Tratado de Tordesilhas*¹⁴⁴ de exploração, comércio e posse da terra, assim como processos teórico-metodológicos exploratórios ocidentalizados, na tentativa de encobrir profundos saberes negros e indígenas sob o argumento do desenvolvimentismo. Como um eclipse, a Universidade ocultou filosofias afro-brasileiras e ameríndias, escondendo-se atrás do racismo, do sexismo, das relações de classe, gênero, além de sequestrar mentes e memórias. Para tanto, contou (e continua contando) com a aliança da evangelização, guerra aos mulçumanos e catequização dos povos originários da América (Bento, 2002; Tuhiwai-Smith, 2016).

Ao utilizar uma noção de periferização para a manutenção da hierarquia pela diferença, algumas Universidades “aceitaram” receber cotistas pobres (e mais uma vez encobrir as subjetividades negras e indígenas Potiguara) ao mesmo tempo que fazem uso de violências coloniais, igualmente para esconder seu medo dos saberes afro-brasileiros e ameríndios – saberes encantados. Mas, o que significa o medo nas relações raciais desde a produção do conhecimento acadêmico?

¹⁴⁴ O acordo comercial de divisão do “Novo Mundo” entre a América Portuguesa e a América Espanhola é conhecido como *Tratado de Tordesilhas* (1494). O documento delimitou, através de uma linha imaginária ocidental, a divisão de domínio e exploração comercial do Atlântico e “Novo Mundo” pelos reinos colonizadores (eurocentrismo). No debate sobre o *paternalismo da América Latina*, Magno Machado Dias (2008) perguntou: “quem ganhou a paternidade nessa briga? Na contemporaneidade, o *Relatório Rockefeller* (1969) reconfigura as relações ocidentais como as Nações do chamado ‘Terceiro Mundo’, notadamente depois da redemocratização, quando alguns países lutam para garantir o Estado Democrático de Direito”.

Assim como a “mulher” foi inventada pela colonialidade de gênero, a produção do conhecimento para a formação de quadros docentes terceiro-mundistas (desenvolvimentista) foi inventada no Brasil. Isto posto, a invenção da Universidade no Brasil apresenta-se como uma dinâmica de apropriações simbólicas com significativa ênfase na linguagem para fortalecer a autoestima dos intelectuais aparentemente brancos, como forma de ratificar uma pseudobrancura (europeização).

As sabedorias encobertas afro-brasileiras e ameríndias, apontam a “*gênese*” da Universidade brasileira e latino-americana como colonialidade do saber. O cerne da colonialidade do saber está na ausência de qualquer *balbúrdia*¹⁴⁵, na omissão do “homem/mulher” aparentemente branco (assim como a médica aparentemente branca no Conto – *Um Búfalo nas entranhas do conhecimento profundo*) sobre a produção das desigualdades sociais que se espriam na produção do conhecimento acadêmico.

Nesse sentido, o avanço de certas linhas do *pensamento acadêmico progressista feminista branco* em desencobrir ou desbordar as relações entre desigualdades raciais aponta para uma forma de *destroyed* do pacto narcísico, manto da defesa do Estado-Nação. A defesa do Estado-Nação opera o acordo sob o bordado puxado a fios de ferro da “cidadania nacionalista”, que encobre a responsabilidade do manto da brancura (poder simbólico na classe social branca e a produção do conhecimento) para a manutenção da branquitude e, conseqüentemente, do epistemicídio e cosmicídio afro-brasileiro e ameríndio.

Mas por qual motivo a Universidade aceitaria receber cotistas (no sentido de classe)? Afinal, como atender aos interesses econômicos da branquitude em torno da produção de conhecimento acadêmico capitalista-racista-patriarcal-dependente se não encobertos pelos elementos de classificação social e representação cultural – expressão de “humanidade” –, sob o argumento da formação diversa e generificada para o mercado de trabalho? Destarte, eis o modo como desbordamos o bordado ocidentalizado para rebordar saberes desde a *América Profunda* (cosmogramas – cartografias afro-brasileiras e ameríndias).

Esses fios ocidentais encobertos parecem sutis – e até mesmo acolhedores no mundo do consumo e dos *likes* –, mas demonstram quão forte está o emaranhamento do imaginário científico de padrões violadores repetitivos em colonialidades interseccionalizadas (colonialidade do *poder*, colonialidade do *ser*, colonialidade do *saber*, colonialidade da *mente*, colonialidade do *espírito* e colonialidade de *gênero*).

¹⁴⁵ Fazemos uso do termo *Balbúrdia*, amplamente utilizado no período de 2019 a 2022 pelo chefe do poder Executivo ao se referir às Universidades. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/existe-balburdia-na-universidade-o-silencio-academico-diante-do-radicalismo/>. Acesso em: 10 maio 2023.

Refletindo um tanto mais sobre tais emaranhamentos, as mulheres da Comunidade Colaborativa reuniam-se para preparar e organizar roda de diálogo com a intenção de conectarmos nossos corpos-águas, processo de retorno à jornada da extensão-pesquisa pela experiência da memória. Uma prática sobre *gestar Egbè Ifòwòsowópò* com foco nos seguintes pilares: auto(inter)cuidado, auto(inter)definição e auto(inter)gestão comunitária, pilares explicados ao longo deste capítulo e no Capítulo 4, respectivamente. O conto a seguir busca ressaltar tensões, dilemas e desafios vivenciados no contexto de violência de colonialidades e seus reflexos epistêmicos, desde o tempo co-criado na Ilustração 25.

Conto – Um Búfalo nas Entranhas do Conhecimento Profundo

A polêmica do passado ainda é atual?

- Tenho uma polêmica de mais de 500 anos pra contar. Poderia chamá-la da experiência de um búfalo montado nas entranhas do *Igi* do conhecimento profundo. Depois de encontros e desencontros de agendas para nossa roda de *Auto(inter)cuidado*, senti no conto uma boa forma de fazer nossa roda girar mesmo que sentir (tocar) demonstre algum receio. O vírus continuava solto!
- Melhor fazer o encontro online, disse uma das mulheres da Comunidade Colaborativa.
- Quem pode abrir a sala virtual? Perguntou outra.
- Não poderei participar, disse uma das lideranças femininas Potiguara. Terei aula do curso de formação de liderança indígena, mas eu queria estar com vocês. Por vocês é lógico, mas também porque penso em trabalhar com a Escrivência na tese. Não sei, ainda não decidi! A Escrivência foi um dos assuntos abordados na roda.
- Mais que ouvir o conceito, o importante é escrever. Isso você já está fazendo, respondeu a professora. E disse: salve a Comadre Fulorzinha!

A internet estava muito ruim aqui.

- Mas enfim, qual é a polêmica, perguntou outra Potiguara ao entrar na sala virtual um tempo depois. Em seguida a Potiguara voltou a cair da rede mundial de computadores.
- A professora decidiu contar a polêmica do *causo*, como forma de escrever, disse a neta da feirante. E completou:
- O lance é o seguinte, é uma polêmica mesmo. Até eu estou com dificuldade. Não sei se pendo para um lado ou pra outro porque é muito sério. A professora disse pra uma médica concordar com a morte de uma criança, disparou.

De repente, um silêncio ensurdecedor.

- Então a senhora, professora, não iria defender a vida? Ia deixar uma pobre criança inocente morrer?
- Senhora tá no céu, respondeu a professora.

Nos quadradinhos virtuais, rostos surpresos e desapontados.

Uma janela foi fechada. E outra anunciou precisar sair mais cedo, e se foi.

– A questão é: não estamos considerando a cultura indígena que a médica disse ter poder para interferir, disse a professora. Um discurso tão arrogante sob o manto da ‘justiça moderna’, que nem se percebe violento.

– Aqui nós Potiguara não é mais assim. A gente já se ‘civilizou’. Não tem infanticídio, nem canibalismo. É coisa tudo do passado, minha gente! Isso é uma forma de ver nós como índio. Atrasados. Somos indígenas Potiguara. Mas não é assim com todos os parentes e em todas as aldeias.

– Mas, afinal, dá pra alguém contar essa história direito!? Dá tempo de ouvir e conversar sobre a construção do nosso próximo encontro, disse a neta da lavradora.

Então a professora iniciou sua narrativa:

– Durante um exame de imagem para descobrir um trombo, a médica perguntou sobre uma mancha na perna direita da professora. A professora respondeu que a mancha era de nascença. Lembrou-se das falas de sua avó: ‘se essa mancha na sua perna fosse em seu rosto, você se chamaria Sol da noite e não Luz do Sol. O rosto seria um lado claro e outro escuro’.

A professora lembrou como gostava de ouvir as histórias da avó, mas teve seus pensamentos interrompidos pelo discurso da médica:

– Tem uns *índios com aqueles negócios da espiritualidade deles*. Eles matam as crianças quando nascem com algumas marcas. Um absurdo isso!

A professora ficou surpresa ao ouvir aquilo. O espanto inicial surgiu porque parte significativa dos médicos na medicina alopática quase não dialoga com os pacientes. Mas o tema logo lhe chamou a atenção.

Então a professora problematizou:

– Por que você acha um absurdo? perguntou para a médica.

A médica disse:

– Defendo a vida e nunca deixaria uma criança indefesa perder o seu direito à vida.

A professora respondeu:

– Os indígenas isolados só estão praticando a cultura deles.

– Mas eles não podem matar uma criança, retrucou a médica. Não podem atentar contra a vida de uma criança indefesa. Isso é assassinato!

Poder, poder, poder. O verbo, que não fazia sentido de ação, ecoava nos ouvidos da professora.

Um búfalo passou na frente da professora. Aparentemente o búfalo tinha voz de unicórnio. Usava máscara de proteção contra o vírus e havia emprestado seus dois chifres para a avó da professora. A professora lembrou-se das mulheres da Comunidade Colaborativa e reconheceu a voz daquele búfalo nas *Mulheres Negras do Quintal*. Ela montou no búfalo e disse para a médica:

– Vivemos em sociedades, no plural. Então não podemos interferir na cultura dos indígenas.

– O ‘direito’ deles começa onde o da nossa sociedade termina, disse o búfalo.

A essa altura, a médica até já havia esquecido dos vários pacientes para atender. Embora fosse horário de almoço, a fome da professora desapareceu.

A médica *aparentemente branca*¹⁴⁶ fez aquele jogo do discurso colonizador com uma pergunta retórica de apelo emocional:

– Então você é a favor do assassinato de uma criança indefesa?

O búfalo montado pela professora permaneceu aparentemente manso, como se fosse um cordeiro. Então a professora respondeu:

– Não sou a favor de interferir no modo cultural como certas sociedades existem e lidam com os *significados* de vida e morte, que por sinal são diferentes do significado ocidental.

A médica retrucou:

– Eu aprendi na faculdade. A medicina é pela *vida*. Em um caso desses – de infanticídio – eu interfiro sim!

A essa altura e de cima do búfalo mascarado pela biossegurança da máscara, a professora perguntou à médica:

– Na medicina, interferir em outra cultura é o modo *ci-vi-li-za-do* de cuidar da vida? Pronunciou o termo destacando as sílabas e continuou: – não vivemos em uma única sociedade, mas em sociedades com culturas e regras distintas. Isso significa que há culturas além da conhecida por você, doutora. Melhor dizendo, não existe uma única cultura. A questão não seria como convivemos entre as diferenças?

Enquanto dizia essas palavras, a professora sentia as patas do búfalo no qual montava arranharem o chão com força. Ela sentiu o calor vazante das narinas do búfalo atravessar a máscara de proteção do animal.

– Eu sei que *civilizado* significa ser superior, disse a médica ‘doutora’. Mas não vou deixar uma criança indefesa morrer, completou com tom de audácia. Você deixaria? Retrucou a médica para a professora. A essa altura, a assistente da médica, antes na sala ao lado, já havia chegado e seu olhar girava de um lado para o outro como quem assiste a uma partida de pingue-pongue entre a professora montada no búfalo e a mulher *aparentemente branca* em seu jaleco de doutora. O búfalo não enxergava a rede da quadra de tênis. Só *cubava* a doutora.

O búfalo não podia enxergar porque só sentia os solavancos do corpo da professora como se ela e o animal fossem um corpo só. A professora podia até sentir a mistura do frescor do vento no focinho do búfalo correndo e o calor provocado pelo vento de fogo que saía das narinas do animal. Naquele momento o tempo girou. A avó da professora, o búfalo disse: ‘quem bem fizer, pra si é. E quem mal fizer, pra si é’.

¹⁴⁶ Visualmente, o corpo ‘não-branco’ tratava-se de um corpo negro. Todavia, com base nos ensinamentos de Patrícia Hill Collins (2016a), incorrer nessa afirmação seria operar pela objetificação, processo subtraente da autodefinição.

Montada naquele animal forte, bravo e guerreiro, cuja temperatura do ar expirado fazia sentir o fogo das ventas, a professora disse à médica:

– Eu não fui (e não irei) na aldeia dos povos isolados pra dizer aos indígenas (e não índios) o que devem ou não devem fazer com a vida espiritual de suas crianças. Os indígenas estão lá, no canto deles, vivendo do jeito deles. Não estão aqui na cidade onde crianças negras e pobres¹⁴⁷ são mortas por balas perdidas com endereço certo. Uma cultura não pode se sobrepor a outra.

– Mas existem os Direitos Humanos! exaltou-se a médica. E, pelos Direitos Humanos, eu interfiro sim para ‘salvar’ a vida de uma criança. Por exemplo, é como as mulheres de algumas tribos da África que cortam o clitóris. A gente vai deixar?

O búfalo e a professora responderam:

– O mesmo Direitos Humanos que nada faz quando mulheres negras são estupradas e mortas ou quando um homem negro leva 80 tiros¹⁴⁸; quando outro homem negro é morto asfixiado na viatura da Polícia Rodoviária Federal¹⁴⁹; ou ainda, quando a bala, nunca perdida, acerta um corpo negro. Direitos Humanos para quem mesmo, doutora? Ou para exercer que interesses de controle? Perguntou a professora. E disse:

– Parece haver diferentes significados de *vida*, *morte*, de *humanidades* e de *direitos humanos*. A senhora não acha?

Por um segundo a médica arrefeceu.

– De fato, disse ela. Há diferentes significados de vida e de morte. Mas, na *minha fé*, eu acredito que devo *salvar* aquela vida e não deixar uma criança indefesa ser assassinada. É a minha opinião, meu ponto de vista. Eu respeito o seu. Tenho outros pacientes para atender, disse a médica, tentando concluir o embate.

– Eu também tenho o que fazer, doutora! Desocupada aqui nenhuma de nós somos. Ao dizer essas palavras, a professora continuou enquanto olhava para a assistente da médica. E, dentre nossas ocupações, que se possa refletir mais sobre o que significa *respeito* e *direitos* diante das diferenças. Crianças indígenas estão morrendo porque fábricas de remédio poluem águas dos rios ou porque não conseguem atendimento médico no posto da comunidade mais próximo da aldeia, por exemplo. O que o seu *Direitos Humanos* está fazendo em relação a isso?

A avó da professora se manteve em todo o momento naquele ambiente onde a professora, o búfalo, a médica e a assistente ocupavam o mesmo tempo-espço.

¹⁴⁷ No ano de 2020, pelo menos 12 crianças foram atingidas por “balas perdidas”, uma média de pelo menos uma criança morta por mês no estado do Rio de Janeiro. Os crimes, de intensa repercussão na imprensa, chocaram a sociedade. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/12/07/conheca-as-historias-das-criancas-mortas-baleadas-no-rio-em-2020.ghtml>. Acesso em: 31 dez. 2022.

¹⁴⁸ Exército dispara 80 tiros em carro de família no Rio e mata músico. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/04/militares-do-exercito-matam-musico-em-abordagem-na-zona-oeste-do-rio.shtml>. Acesso em: 31 dez. 2022.

¹⁴⁹ Homem é morto asfixiado após ser preso em viatura por agentes da Polícia Rodoviária Federal em Sergipe. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/05/homem-morre-asfixiado-em-viatura-da-policia-rodoviaria-federal-em-se.shtml>. Acesso em: 31 dez. 2022.

– Olha. É a minha opinião. O meu ponto de vista, disse a médica.

Então a professora concluiu:

– É bom termos diferentes pontos de vista. Espero que possamos praticá-los e não sobrepor um ao outro.

O búfalo, que já era uma borboleta, bradou para a médica pela boca da professora:

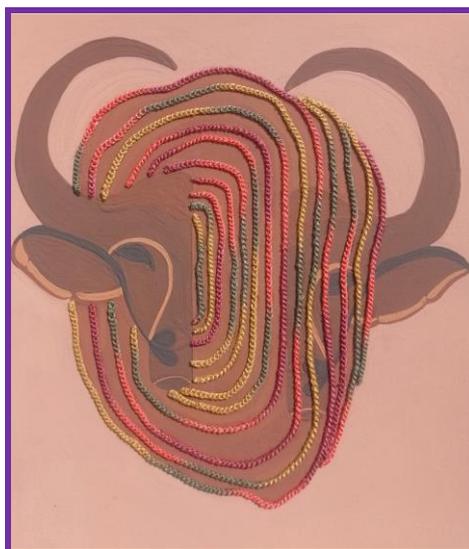
– Não se trata apenas de opinião, doutora. A Constituição brasileira reconhece aos povos originários seu modo de organização social, línguas, costumes, crenças e tradições. Algo que parece estar devendo à população afro-brasileira! Os corpos dos povos indígenas são seu próprio território. Então, trata-se de uma regra deixar em paz a cultura dos mortos indígenas. E ir contra a Lei é reforçar o caráter colonial do Estado brasileiro.

Então a professora pegou a bolsa e saiu daquela sala no rápido bater de asas da borboleta e nem percebeu como rapidamente chegou ao estacionamento do Centro Médico.

Ao entrar no carro, a professora se perguntou:

– Que faculdade de medicina ou qualquer outro curso pode se colocar maior que os saberes originários?

Ilustração 25 – Imagem-significado Sabedoria do Búfalo nas entranhas do conhecimento profundo



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

O exercício de transcrição culminou na oralitura ‘*Um búfalo nas entranhas do conhecimento profundo*’ (Ilustração 25). Nenhuma das mulheres da Comunidade Colaborativa concorda com a prática de infanticídio. Apesar disso, o diálogo se apresentou necessário para *desbordar* as linhas imaginárias do imaginário científico branco de padrões violadores repetitivos em colonialidades interseccionalizadas.

O conto, *Um búfalo nas entranhas do conhecimento profundo*, evidencia questões centrais desta tese, que passam pelo *gestar* significado de comunidade. Enquanto *Egbè*

Ifòwòsowópò, senti-pensamos o modo como o imaginário científico branco se fia nas linhas das colonialidades (arrematadas pelo racismo por omissão e sexismo epistêmico), a fim de manter seu sentido de humanidade como único. Isso porque, do contrário, melhor dizendo – desde o *avesso de si* –, práticas interculturais de fios-corpas-vidas desalinham os *pontos soltos* da produção acadêmica patriarcal-racista. E, quando isso ocorre, nem mesmo a prática de *cerzir*¹⁵⁰ reconduz as dicotomias do paradigma cientificista moderno.

Desde o *avesso de si* neste continente, analisamos como mulheres ‘aparentemente brancas’ refletem sua constituição subjetiva histórico-cultural? No conto, *Um búfalo nas entranhas do conhecimento profundo*, temos a representação de mulheres ‘aparentemente brancas’ formadas pela educação ocidentalizada cujos valores da branquitude constituem a continuidade neocolonial na educação. No entanto, negam a herança dos milenares conhecimentos medicinais afro-indígenas e ameríndios – base da constituição da medicina ocidentalizada –, assim como fingem esquecer a construção linguística do *Pretuguês*.

Entretanto, situações de apropriação cultural da cosmopercepção indígena, desde a utilização de plantas medicinais, assim como na cosmopercepção africana com a técnica de ventosa (sucção da pele), são perceptíveis na medicina. De tão perceptíveis, os abusos ou fingimentos da cultura ocidental encobrem as culturas tradicionais – poder matrilinear afro-indígena e ameríndia. Ou seja, a dinâmica intercultural tradicional bordada no *avesso de si* do continente.

Percebemos, no enfrentamento aparentemente individual entre a professora negra e a médica ‘aparentemente branca’, a força coletiva de culturas comunitárias do povo negro. Desse contexto, surgiu o debate sobre a passabilidade da mulher branca. Ou seja, a dinâmica de apropriação ao inverso – o *avesso de si* opera como espelho do racismo por denegação. Assim, o conhecimento da mulher aparentemente branca opera como *callpa, cama, o callpa manta rurachini hinachini*¹⁵¹ interventora em outras culturas (Fanon, 2008b; Gonzalez, 2020; Nascimento, 1978).

Desse modo, na Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias, o *auto(inter)cuidado* significa um bordado de reconexão desde a memória das *corpas* negras e indígenas Potiguara reconectadas no gira do tempo. Reconexão desde a extensão-pesquisa com o estar em movimento com a Terra, com a natureza, com as companheiras, no bordar de

¹⁵⁰ De acordo com Dona Lú, na prática manual de costurar roupas, *cerzir* significa remendar com pontos miúdos, quase imperceptíveis.

¹⁵¹ Em Quéchuá, o poder de forçar alguém a fazer algo a despeito de sua vontade. Dicionário de González Holguin (1952).

acordos, tensões, regras dialogadas e problematizadas. Assim, *auto(inter)cuidado* se amplia em significado colaborativo e comunitário como ética intercultural, de modo a enfrentar a violência epistêmica operada pelas violências colonializadas.

O conto, *Plantar milho para colher chuvas* (Ilustração 26), possibilita analisar o *avesso de si*, o encobrimento de saberes nas Américas (Central e do Sul) e demonstra a *callpa, cama, o callpa manta rurachini hinachini* do colonialismo estrutural. Portanto, colonialismo interserccional ou interseccionalidade das colonialidades.

Conto – Plantar Milho para Colher Chuvas

Há quase meio século não chovia de maneira tão intensa na região Nordeste. As chuvas não trouxeram arco-íris, mas águas com o barro e a força do tempo relacionada ao passado com o futuro, desde a lama. Para alguns, morte e destruição. Para outras/os, reconexão ancestral.

No movimento de reconexão, mulheres negras e indígenas do território Potiguara reconectaram seus corpos-águas à jornada da extensão-pesquisa com um movimento de levantar os pés como quem pisa o barro da beira do rio até formar a lama e sentir-pensar sobre o sentido da Comunidade Colaborativa. O acolhimento se deu pelo som dos maracás, flauta e do tambor como cantiga para saudar a Mãe Terra, a celebração do Dia dos Povos Indígenas. Na sequência, de Luiza Mahim e tantas ‘Anônimas Guerreiras Brasileiras’¹⁵². Um passarinho tocou a flauta. Outro, tocou o tambor.

Na gira acolhedora, folhas de mostarda tocam os céus enquanto luzes são observadas nas copas das *igi*. Abraçadas e embaladas pelo som de maracás, flauta e tambor, as mulheres da comunidade colaborativa agradeciam pelo encantamento de Dona Nilda Potiguara e pela pronta recuperação de Jordânia, em função da sua cirurgia. Simultaneamente, foram se reconectando.

– Quem define quem somos, o que sentimentos e como sentimentos? perguntou Maraísa. Por que às vezes a sensação de estar na Universidade é de nó na garganta como se faltasse o ar, completou.

As águas da chuva se intensificaram como diálogo na gira. Em forma de evaporação, as chuvas trouxeram as águas da lagoa Iyewà para os rios da nossa cidade. Em meio aos questionamentos, sentamos para bordar o nosso encontro.

Maraísa compartilhou:

– Sou “clara da cor” e passo por mulher branca na Universidade. Não sou branca. Certa vez, enquanto minha mãe passeava comigo, uma mulher se aproximou do nada e perguntou: como sua patroa deixa você passear com uma criança tão linda? Minha mãe disse: sou a mãe dela. A mulher olhou incrédula e duvidou:

¹⁵² Alusão à canção das ‘Guerreiras Brasileiras’. No giro do tempo espiralar do *III Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*, em 1985, a canção volta a ser entoada por Mulheres Negras na *Marcha das Mulheres Negras 2015*. Ver vídeo da *Marcha das Mulheres Negras 2015*, no canal Afrolatinas. Realização AMNB - Articulação de Mulheres Negras Brasileiras. Vozes: Leci Brandão, Elaine Dorea, Mabô. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AaGIPizSeCE>. Acesso em: 12 out. 2022.

– Você confirma essa informação na polícia? Minha mãe ficou tão chocada e furiosa que só esbravejou. Ela sempre me contou essa história.

Mara também lembrou o paradidático: Pretinha, eu!

– Se fosse hoje, com o conhecimento que temos das leis, isso dava processo. Mas, de outras formas acontece na Universidade, disse Rayane. A cor da pele interfere em nosso acesso. Na Universidade daqui nem conseguimos entrar por cotas. Classe tem mais valor, completou rindo.

Então falei da filha de uma prima, a Sofia. A mãe, minha prima, é mulher negra e por mais de uma vez foi confundida como babá da filha desde a saída da maternidade.

– Por que não tem mais gente nessa gira de bordado? perguntou Rayane.

– Desde criança gosto de cozinhar, respondi. Para merendar trouxe canjica, receita de minha avó. Só não plantei o milho para colher chuvas. E já ia emendar em outro assunto, pois acordei pensando no Abará de minha Tia Jó quando Maraísa interrompeu e perguntou:

– Que negócio é esse de planar milho para colher chuvas?

Então contei para as mulheres. Desde muito pequena no mês do meu aniversário eu ganhava duplo presente. As guloseimas na minha festa e o prazer de plantar milho. Minha avó me ajudava a fazer umas covinhas na terra e eu colocava os grãos de milho. Era um negócio muito sério. Minha avó exigia disciplina. Depois que os milhos iam para debaixo da terra, entre um fumo e outro minha avó cantava para os milhos. As crianças por perto logo se achegavam pra também cantar.

Se plantar o arroz ali,
se plantar o milho aculá,
um jeito de produzir,
pra gente se alimentar.
Primeiro cantar do galo,
já se levanta para plantar.

Cuidar da terra
Pra terra da gente cuidar
Quando os milhos escutar
As chuvas ão chegar.

Eu achava engraçado. Então minha avó dizia: aprendi a cantar para os milhos com minha mãe. Minha avó sempre repetia essa história para todas as mulheres do quintal. Dizia: quando os milhos debaixo da terra ouvem a música, trazem chuva. Todos os dias depois que minha avó fazia minhas tranças eu ia espiar os pés de milho e nada. Eu ficava agoniada. Minha avó dizia para lembrar do sentimento no dia em que colocamos os grãoszinhos na terra. Passava um tempo grande pra mim. De repente, uma boneca aparecia. Depois outra e outra. Meu coração disparava de felicidade. Era sempre assim. Então em junho íamos todas juntas colher as espigas de milho. Nesse momento, todas cantavam – mulheres e crianças. Eu, um tico de gente, às vezes me enrolava com palavras. Ficava maravilhada com aquilo. Como três grãoszinhos em cada cova tinham dado tanto milho? Minha avó dizia: tão bom quanto colher a chuva do milho era colher a chuva escondida dentro do coco verde. Todas as mulheres negras do quintal carregavam urupembas e iam juntas cantando para colher milho. Eu também tinha a minha urupemba pequenininha. Era dia de festa. Com um jeito muito dela minha avó sinalizava às mulheres de outros quintais que eram bem-vindas a se juntarem na colheita. Para minha avó o importante não era a quantidade das mãos, mas a delicadeza em colher as chuvas. Ela sempre dizia: chuva no Nordeste andava rareada, então a colheita deveria ser por mãos-guia e uma boa borrifada de amor.

- Como assim, borrifada de amor?
- Naquela época, acho que plástico como hoje não tinha não. Minha avó guardava tudo quanto é garrafa: de Baré Cola à Fratelli Vita. Para vovó, guardar as gotas de amor nas garrafas de Baré Cola era melhor, porque dava para colocar uma rolha. Ela juntava alecrim, arruda, manjerição e alfazema. Pronto! A gente espalhava amor no ar pra tudo quanto é lado antes mesmo de plantar até a colheita chegar.

Depois da colheita, preparávamos a canjica. Tudo feito à mão: colher, descascar, debulhar, moer, peneirar e mexer por longas horas. Ao final, minha avó enviava pratos de canjica para os oitões, memórias de ligação com outros quintais e para quem mais lembrava. Ainda criança, por um tempo contei essas histórias na escola quando voltamos das férias do meio do ano. Era a minha novidade. Ninguém dava muita bola, então parei de contar. Mas em casa, mesmo depois que fui ficando mocinha, no meu aniversário minhas tias ainda me perguntavam se eu iria ‘plantar milho para colher chuvas’.

Então concluí nossa roda:

- Conte essa história de ‘plantar milho para colher chuvas’ para dizer que números são importantes para demonstrar força, mas nem sempre para guiar ou bordar nossos sentimentos. Minha avó dizia: ‘não é quantidade e sim qualidade’.

Ao ouvir a história, Maraísa comentou o vídeo da Conceição Evaristo, então disse: ‘fiquei muito impactada com essa frase – ‘trabalhar o passado é uma maneira de dignidade no presente’. Lembra uma frase que ouvia de minha avó: ‘os passarinhos têm asas porque elas foram passadas por outros passarinhos de tempo em tempo até chegar ao agora’’. Mas esses saberes não entram no programa das aulas na Universidade. A extensão ainda é uma janela. A Universidade só pensa em competição e, o mercado, em acumular. Acho que não temos de verdade a nossa carta de alforria. Pelo menos não nos livros e teorias que estudamos.

E Rayane completou, sobre o vídeo:

- Não conheci minha avó, mas sei tudo sobre ela pelas histórias contadas por minha mãe desde pequena. Minha mãe também me ensinou a cozinhar receitas aprendidas com a mãe dela. Era um tempo difícil, sem muito desenvolvimento, mas tudo gostoso. Minha mãe trabalhou no roçado antes de ser tornar professora, com muito orgulho. E completou:
- É muito importante a gente conhecer o nosso passado. Nem sei por quê, mas me deu uma saudade.

Iranilza Potiguara chegou na gira um pouco depois e disse:

- Estou muito sentimental. Não sou durona. Nesses momentos de leveza parece que eu demoro mais para me curar das coisas. Dona Nilda foi plantada na mata, um dia depois do ritual da lua cheia. Eu fui à Lagoa Encantada e senti a presença dela. E vi Dona Nilda na lua cheia.
- Minha avó dizia: ‘as coisas só acontecem quando tem que acontecer’, eu disse a Iranilza.

Ouvimos o barulho das chuvas ainda mais forte.

Quem sabe não seria o encontro de Dona Nilda com minha avó plantando milho para colher chuvas?

Ilustração 26 – Imagem-significado Plantar milho para colher chuvas



Fonte: Ilustração de Lúcia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

As culturas negras e indígenas se deparam com diferentes memórias narrativas, desde um território Amefricano, a exemplo do milharal pelo qual circulam corpos negros e indígenas, enquanto colhem chuva. Neste estudo, ampliamos o território do Vale do Mamanguape e o percebemos como *América Profunda*. Diferentemente das narrativas coloniais, construtoras de realidades hegelianas e de um imaginário social e científico idealístico, fundamentado no conhecimento capitalista-racista-patriarcal-dependente. Desde a agência do Feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez (2020) e do ‘Feminismo Comunitário’ de Julieta Paredes (2014) – ambos feminismos escrevintes –, percebemos na *América Profunda* um legado de resistência contracolonial às interseccionalidades de violências ocidentalizadas-imperialistas e latinas.

Um legado nomeado *feminista* desde suas raízes ancestrais afro-brasileiras e ameríndias. Ao tensionar conceitos ditos hegemônicos, Lélia Gonzalez (2020) apontou as faces do racismo e sexismo, também na Universidade Moderna quando da manutenção de sabedorias da diferença – negras e indígenas – na “periferia do conhecimento científico” e separadas entre si. Quer dizer, uma nova configuração de apartheid – o *apartheid acadêmico* entre corpos oprimidas pelo racismo por omissão (visão de mundo eurocristã, logo neocolonial) e por denegação (negacionismo da pertença às filosofias Africanas e Ameríndias na formação histórica – notadamente, das sabenças matrilineares –, em defesa de uma imagem de cidadania, amparada na ideologia democrática moderna. Em outras palavras, a ideia de

democracia mantém encoberta saberes ancestrais na *América Profunda* – uma dinâmica operadora do colonialismo interno).

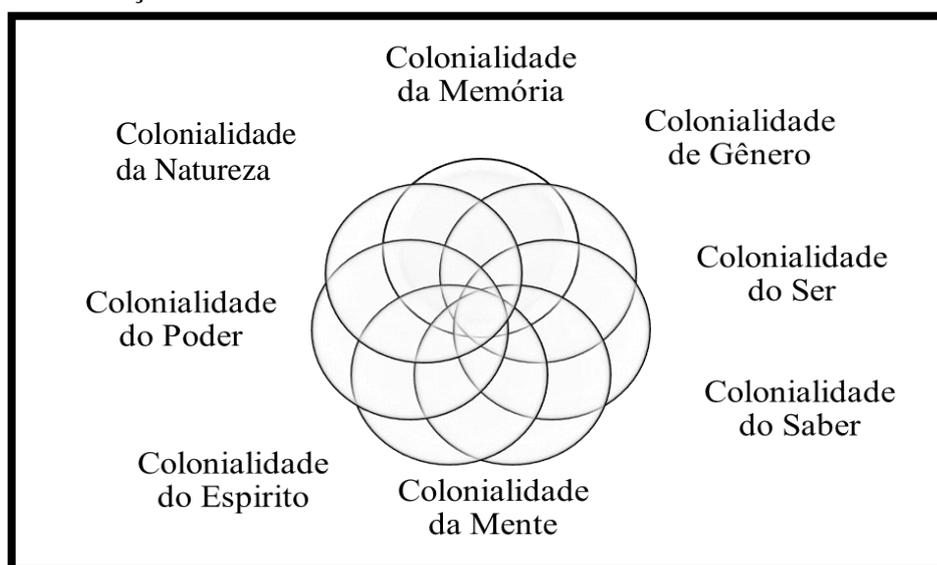
Dito de outra maneira, no contexto acadêmico o desenvolvimentismo, marcado pela inconsciência racial ou ausência de memória amefricana, demonstra o medo e recalque da academia terceiro-mundista ao tentar impor limites no encontro entre fronteiras culturais negras e indígenas para objetificar saberes afro-brasileiras e ameríndios, além de tentar mantê-los encobertos na *América Profunda*, ambiente por vezes inacessível às metodologias exploratórias ocidentalizadas. Assim como o *racismo por segregação* tentou preservar a pureza do sangue dos clãs familiares europeus e negar suas ancestralidades africanas, a Universidade Neocolonial tenta negar seu *avesso de si*.

Dessa maneira, a tentativa de *apartheid acadêmico* reproduz a complexidade dos discursos negacionistas e narcisistas (no racismo por omissão opera o racismo por denegação, uma dinâmica interseccional de violências), situação que exige desbordar o território da América Latina para evidenciar (rebordar) a formação histórico-cultural predominantemente afro-brasileira e ameríndia¹⁵³ – a *América Profunda*.

Discursos negacionistas para afirmar o nacionalismo, articulados ao pensamento moderno, encobrem práticas interculturais tradicionais ancestrais na construção de imaginários científicos com o sentido de não revelar o *avesso de si*. Eis o modo como operam as interseccionalidades de colonialidades, o *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades* – imaginário articulado no bordado do colonialismo interno – (Ilustração 27) dissonante aos valores ancestrais para o Bem Viver.

¹⁵³ A expressão *América Ladina* contesta a formação colonial da América Latina (branca, europeia e Moura). O primeiro registro da expressão *América* encontra-se na obra de Dias (2008). As inúmeras viagens nacionais e internacionais de Lélia Gonzalez (Ratts; Rios, 2010) fundamentaram seus argumentos de negação à *latinidade*. Nesse sentido, Luiza Bairros (2000, p. 10) lembra: “[...] o termo América Latina teria sido cunhado por Napoleão no início do século XIX como forma de resgatar as origens latinas comuns à França, Portugal e Espanha, assim justificando suas pretensões imperiais na Europa e o consequente direito da França sobre os territórios ocupados por Portugal e Espanha nas Américas”.

Ilustração 27 – Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades



Fonte: Elaboração da autora (2023).

Desbordar o pensamento moderno presente em democracias representativas (neoliberais e neocoloniais) implica desencobrir práticas tradicionais. Essas práticas, enquanto *movimento*, ao passarem pelos fios-corpas-vidas, corporificam imagens da utopia indígena andina *sumak kawsay*. São práticas materializadoras de sabedorias originárias afro-brasileiras e ameríndias – *gestos, cantos, rodas e poéticas*. Enquanto diálogo intercultural, questionamos como mulheres negras e indígenas no território Potiguara podem apontar o modo constitutivo do imaginário social e de ciência na sociedade (a complexidade interseccional das colonialidades) e revelar o *avesso de si* encoberto pela Universidade Neocolonial?

Para mulheres negras e indígenas na COCAM, o diálogo intercultural significa o diálogo de memórias amefricanas em situações no *movimento* entre a extensão-pesquisa e o ativismo. O diálogo entre memórias amefricanas afirma-se pela prática de canções, danças, comidas, linguagens e *religiões* de matrizes africana e ameríndia, a exemplo da religião afro-indígena, gestadas em alguns fios-corpas-vidas da experiência metodológica participativa na extensão universitária (como veremos na Rede Colaborativa, na subseção 2.2). Tal movimento de memória significa desbordar o epistemicídio e cosmicídio ante as abordagens estruturais da branquitude.

Desse lugar, na experiência colaborativa na extensão universitária, observamos como certo tipo de assimilacionismo religioso integra *diferentes* grupos étnico-raciais na sociedade brasileira, com o propósito de evitar conflitos e operar sociabilidades “in”dependentes articuladas (e articuladoras) de um novo tipo de Mito da Democracia Racial. Esse novo tipo ou atual significado de Mito da Democracia Racial, estruturado na ideologia da democracia moderna, entrecruza o

racismo por omissão, o racismo por denegação e o racismo religioso¹⁵⁴ como dinâmica de interface para interseccionalizar colonialidades – o *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*, sob o argumento do Estado laico integrante do Estado Democrático de Direito. Durante culto evangélico na Câmara dos Deputados, sobrepôs-se a narrativa:

Muitos tentam nos deixar de lado dizendo que o estado é laico. O estado é laico, mas nós somos cristãos. Ou para *plagiar* a minha querida Damares [Alves, Ex-ministra]: Nós somos terrivelmente cristãos. E esse espírito deve estar presente em todos os poderes. Por isso, o meu compromisso: poderei indicar dois ministros para o Supremo Tribunal Federal [STF]. Um deles será terrivelmente evangélico. Dois anos depois, o pastor presbiteriano André Mendonça foi indicado para o cargo¹⁵⁵.

Por isso, Patrícia Hill Collins e Silma Bilge (2021) dizem, na abordagem sobre a interseccionalidade crítica, que a cultura letrada e dominadora neocolonial socializou (e socializa) nos indivíduos oprimidos e explorados um tipo de consciência idealista executada por imaginários (sociais, políticos e científicos, entre outros) produtores de *auto-ódio* nos sujeitos e “sujeitas” racializados/as, além de vulnerabilidade pelo despertencimento em “sociabilidades politicamente corretas”. Dito de outra maneira, desbordar esse novo sentido de Mito da Democracia Racial implica retomar, no território do conhecimento acadêmico, o *avesso de si* no poder das nossas memórias amefricanas, nossas relações matrilineares, nossas sabenças, nossos fios-corpas-vidas bordadeiras desde búfalos e borboletas. Isto é, fazer emergir o saber da linguagem ancestral da *América Profunda*.

Em vista disso, a corporeificação da consciência afro-brasileira e ameríndia em *gestos, cantos, rodas e poéticas* está relacionada à habilidade de imaginar nossas próprias histórias com base em memórias amefricanas. Por esse motivo, a habilidade de desbordar apresenta-se processo libertário capaz de mobilizar as escritas-corpas-vidas para bordar outras dinâmicas de *Ofô*¹⁵⁶. Afinal, como dizia Dona Lú, “não se dá ponto sem nó”.

No período entre 2019 e 2022, a sociedade brasileira conviveu com a presença de 20 lideranças ultraconservadoras nas Universidades Públicas¹⁵⁷. Guerras culturais e

¹⁵⁴ Referimo-nos aos evangélicas/os ultraconservadores, mas não desconsideramos o trabalho antirracista de algumas vertentes do *Movimento Feminista Evangélico Brasileiro*, notadamente no combate ao fundamentalismo religioso.

¹⁵⁵ Declaração do então capitão reformado no mais alto cargo de poder executivo da República. [...] *vai indicar ministro 'terrivelmente evangélico' para o STF*. Grifo nosso. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghtml> Acesso em: 02 fev. 2023.

¹⁵⁶ Trago *Ofô* com o significado de poder da força das palavras encantadas.

¹⁵⁷ Durante o período entre 2019 e 2022, das 63 Universidades Públicas Federais, 20 não tiveram empossados/as os reitores/as eleitos/as, embora mais votados pela comunidade acadêmica. Essa posição política desrespeitou

aparelhamento ideológico não tendem a elevar o nível da educação superior pública em perspectiva pluri-versa. Estudos precedentes em Universidades no Pacífico Māori inspiram a construção de uma política educacional colaborativa entre diferentes povos e etnias (Mayeda et al., 2014). Apesar da sub-representação de negros e indígenas na produção de conhecimento nas Universidades brasileiras – na condição de estudantes e professores –, esses estudos demonstram ser possível desenvolver mentorias interculturais estruturadas em diretrizes para a Educação Interfeminista Intercultural (ver no Capítulo 4). Assim sendo, tais diretrizes devem articular subjetividades plurais às metas de ‘cuidado e trabalho’ de uma nação com as suas muitas *gentes*¹⁵⁸ negras e indígenas e desencobrir saberes contextualizados na sub-representação democrática neocolonial, comum ao *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*.

Além da inspiração dos povos Māori, o Feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez (2020) borda diretrizes para a Educação Interfeminista Intercultural (ver no capítulo 4) desde a memória do protagonismo político de mulheres negras e indígenas. Enquanto prática experienciada na *Egbè Ifòwòsowópò* (ver no item 2.2) desde as mulheres negras e indígenas, pensa as mulheres da *América Profunda* segundo um território do conhecimento acadêmico fomento de uma alternativa ao desenvolvimento (de ambiências colaborativas e memórias amefricanas). Isso porque nos rebordamos desde a ciência dos encantados e por economia política comunitária independente.

Por outro lado, instituições religiosas eurocristãs operam narrativas democráticas representativas que tentam subalternizar as religiões de matrizes africanas e ritos indígenas como estratégia geopolítica ocidentalizada de promoção da diferença humana à zona do não-ser. Eis o modo como operam as Universidades Neocoloniais, encobertas por narrativas democráticas de representação no imaginário científico e obscurantista (Lopes, 2005).

Consideramos a forte presença feminina negra nos ritos *Ofò*, assim como a presença feminina indígena nos rituais indígenas Potiguara, quando *corpas* transmissoras orais da herança e sabedorias ancestrais e do encantamento, resistentes à matriz das interseccionalidades de colonialidades, com destaque às colonialidades de poder e à

a tradição acadêmica de nomear reitora/r e vice-reitora/r mais votadas/os de uma lista tríplice. As/os reitoras/es não empossadas/os lançaram a *Carta em defesa da democracia*, disponível em: <https://www.andes.org.br/conteudos/noticia/reitoras-e-reitores-nao-empossados-lancam-carta-em-defesa-da-democracia1>. Acesso em: 24 dez. 2022.

¹⁵⁸ Consideramos a pluralidade dos povos negros e das etnias indígenas.

colonialidade de *gênero*, operadoras do significado de Universidade Neocolonial enquanto narrativas de poder.

Em defesa ao “Estado laico”, operam-se narrativas de poder do Estado modernizador nas escolas¹⁵⁹ e Universidades Neocoloniais, onde *mulheres* negras e indígenas não têm a mesma liberdade para expressar cosmopercepções na produção do conhecimento acadêmico, a exemplo da ciência da Jurema Sagrada. Ou seja, a experiência política republicana, ao narrar a história na perspectiva da democracia representativa neoliberal, articulada ao mercado academicista, encobre práticas interculturais e sabedorias comunitárias entre mulheres negras e indígenas, assim como ocorreu no período colonial.

Convém observar que a narrativa democrática representativa, que se busca tensionar, tem reforçado as colonialidades de gênero, do saber e da memória, pois trabalhos de pesquisa de intelectuais negras e indígenas têm menor circulação (quando têm!) no universo acadêmico. Na continuidade dessa reflexão, sobre a produção do conhecimento ocidentalizado no território Potiguara, vê-se que algumas dessas produções, articuladas por políticas neoconservadoras e operadas pela democracia representativa neoliberal, sobrepõem-se às cosmopercepções negras e indígenas, encobrindo a convivência para o Bem Viver.

Dessa maneira, evidenciar o *avesso de si* significa desalinhar e desencobrir as linhas imaginárias do *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*, operadoras em certas narrativas científicas, para reconhecer o que nunca esteve por trás (debaixo ou na periferia). Apenas, o olhar de alguns de nós foi direcionado a ver assim pelo jogo da racionalidade. Olhar desconstruído desde a percepção da vivência comunitária estabelecida por experiências práticas, formas coletivas e interculturais.

Nesse aspecto, assim como Silvia Rivera Cusicanqui (2012; 2015) destaca o *voto* como estratégia de construção de um imaginário de cidadania, com base nas experiências da Comunidade Colaborativa, trazemos a escrita-corpa-vida enquanto memórias amefricanas, articulada às escritas Yorùbá, *Quéchua* e *Tupi Potiguara* produtoras de tradições e imaginário de *àwújo*. Quer dizer, de quem senti-pensa do *avesso de si* das Universidades Neocoloniais.

Logo, tensões e desafios da extensão-pesquisa apontam para a necessária denominação do *Feminismo afro-latino-americano* por fios-corpas-vidas negras e indígenas como *Ònà* de retomada do território de conhecimentos ancestrais desde a *América Profunda*. (Des)bordar a Universidade Moderna (Universidade Neocolonial) mobiliza o sentido de memória ancestral

¹⁵⁹ Com traje candomblecista, mãe tem matrícula de filha negada. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2023/02/5073011-com-trajes-candomblecista-mae-tem-matricula-da-filha-negada.html>. Acesso em: 14 fev. 2023.

de fios-corpas-vidas transeuntes dessas instituições, quando co-criadoras da Universidade em seu sentido pluri-verso.

Dona Lú dizia: “não dá para tampar o sol com a peneira”. Desse modo, desconstruir o imaginário de universalismo abstrato operado pela ciência moderna implica tensionar a produção de conhecimento capitalista patriarcal-racista dependente – um sistema global de conhecimento em *redes*. Sistemas dinâmicos da geocultura do geopensamento, fundamentados no ponto de vista da bio-lógica, que tentam (re)encobrir nossa *América Profunda* (Rivera Cusicanqui, 2012; Gonzalez, 1988; Kusch, 2000).

Os *Ònà* que levaram uma *rede* a perceber-se no *avesso do seu bordado* como uma *comunidade colaborativa encoberta* não estão na teorização, mas na experiência da convivência. A academia da brancura produtivista estruturou-se prioritariamente na produção teórica sem, contudo, perceber a importância da intersecção extensão-pesquisa para a construção de uma noção de educação superior intercultural, desde uma *escrita-corpa-vida*.

Isso significa o sentido da extensão-pesquisa na escrita-vida das nossas *Ìyá àgbas e anciãs*, no avesso desse bordado, assim como fizeram Ailton Krenak, Eliane Potiguara, Lélia Gonzalez, Julieta Paredes, Luiz Rufino entre outras e outros. Assim, as escritas-corpas-vidas não são uma invenção de pesquisa. Elas ocorrem há bastante tempo nas entranhas dos saberes, todas as vezes que, no movimento do diálogo, articulamos saberes do passado que se faz presente.

Ela vem no som da chuva
Dançando devagar seu Ijexá
Senhora da Candelária, yabá
Pra toda a sua nação Iorubá¹⁶⁰

Ao considerar a complexidade de caminhos metodológicos nas experiências de extensão-pesquisa, precisamos apontar os desdobramentos da rede colaborativa em Comunidade Colaborativa como processo de *gestar*.

¹⁶⁰ Trecho da letra da música *Ponto de Nanã*. Composição de Roque Ferreira e interpretada por Mariane de Castro. A considerar a letra da música escrita na Língua Portuguesa, foi mantida a escrita do termo Iorubá em Português.

2.2 GESTAR DA COMUNIDADE – NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE

Se o corpo negro experiencia o *tornar-se negra/o* como dinâmica de emancipação político-cultural, na Universidade Neocolonial a retomada da apreensão subjetiva comunitária interepistêmica opera na Comunidade Colaborativa. Mas, como uma *Egbè Ifòwòsowópò* se gesta em meio a uma Universidade orientada pela democracia de representação neoliberal, por conseguinte neocolonial?

Analisar memórias da extensão-pesquisa na Universidade Neocolonial possibilitou perceber que *redes* estruturadas em discursos narrativos dicotômicos defensores exclusivos do Estado-Nação reiteram o desenvolvimentismo “in”dependente. Não obstante, quando desassociadas a metodologias contracoloniais, as redes reforçam o colonialismo interno, tal qual se configura no *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*. Já os *movimentos* de extensão-pesquisa, mediatizados por diálogos e frestas da interculturalidade – de tradição oral femininas –, gestaram comunidades colaborativas.

Não são movimentos dicotômicos, como se apresentam nas relações geopolíticas globais no mundo cindido entre Norte e Sul Global dependente. São os movimentos da *América Profunda* gestada desde *iròkò* e *Pachakuti* e, paradoxalmente, possibilitam, desde a ciência dos encantados, à rede perceber-se comunidade. Todavia, a colonialidade interna apresentou-se na própria constituição de rede, a considerar sua criação de viés empreendedor – dispositivo de violência, apagamento de memória e colonização de almas (Rivera Cusicanqui, 2012).

Eis o movimento de desencobrir. Nesse sentido, Jurema Werneck (2000a) eternizou: *ossos passos vêm de longe!* Dona Lú disse: “Há males que vêm para o bem”.

Conto – Nossos passos vêm de longe, desde a Barriguda

Nossa Roda Cultural começou com um lanche comunitário e saudação ao toré. Na roda, o objetivo do encontro foi trazido: plantar sementes para uma cultura intercultural e antirracista na Universidade Neocolonial. Que flechas usar para plantar? Relembremos como os encontros começaram, quando a consciência amefricana estava submersa, e do convite de Larissa Potiguara para conhecer a Árvore de Marcação. Árvore forte e robusta da Aldeia Três Rios no município de Marcação/PB. Devido à economia expropriadora da cana-de-açúcar, sobrou uma única árvore de sua espécie e a comunidade indígena da Aldeia decidiu flechá-la e preservá-la.

Maraísa pensando alto disse:

– Na escola homenageávamos o Dia da Árvore. E, meio sem jeito, perguntou:

- Poderíamos homenagear a árvore? Na escola fazíamos árvores de papel crepom. E, ainda mais, a data já passou. Afinal, já passamos pela Universidade, disse ela.
- Eu não concordo com esse negócio de homenagear com papel. As árvores são a natureza viva. Isso acontecia na escola, quando eu era diretora. Era muito conflito. E a questão é que estão acabando com a natureza, disse Iranilza.

Então, Bete falou:

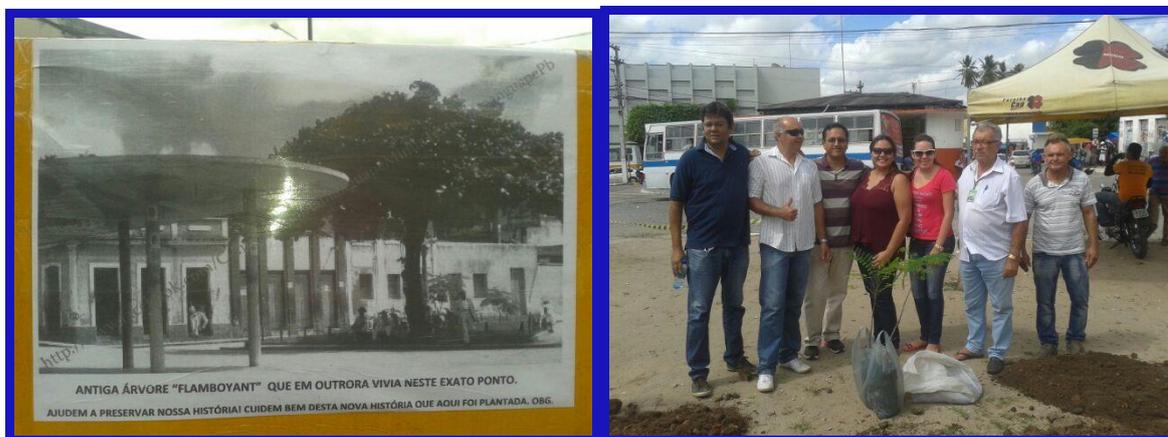
- Acho bonito homenagear, mas infelizmente estão acabando com tudo mesmo. Na minha infância era tanto verde. Às vezes, para ver a cor do barro era até difícil. Hoje é tudo descampado ou então com cana. Mas, na Universidade, a formação para o mercado é prioridade. Essas coisas de cultura, de verde e da natureza, quase nunca se falam. A não ser assim, em uma atividade de extensão ou outra e para um público restrito. Por isso deveríamos reverenciar o Dia da Árvore sim. Só não sei como. Mas uma coisa é certa: cada uma *igi* caída no chão somos uma de nós.

Decidimos homenagear as árvores como úteros naturais gestam vidas, assim como mulheres negras e indígenas ancestrais gestaram sabedorias e feitura em seus úteros interterritoriais para cuidar da natureza. Uma relação de complementaridade.

Nos preparativos para a homenagem, Mara lembrou que, durante a RECOSEC, também fizemos homenagem ao Dia da Árvore.

- Plantamos uma muda de árvore em frente ao Centro Cultural Fênix, lembram? Não lembro mais se foi durante algum dos nossos intercâmbios interculturais, continuou Mara (Ilustração 28).

Ilustração 28 – À esquerda, imagem da antiga árvore de Flamboyant e, ao lado, plantio de árvore em frente ao Centro Cultural Fênix com a presença de extensionistas RECOSEC



Fonte: Acervo RECOSEC (2014).

- Eu lembro dos Intercâmbios Interculturais. À época, Jaqueline era bolsista e Júnior era o Diretor do Centro Cultural Fênix. Que flecha aquela árvore acertou?

Então, perguntei:

- De onde veio o Dia da Árvore? Estou construindo o *Àkókò Interfeminista Contracolonial*, uma espécie de cartografia de sentidos e significados mútuos entre corpos negras e indígenas no território Potiguara. A finalidade é considerar o porquê certas datas e momentos são importantes para esta Comunidade. Mas qual o sentido profundo do flechado?

- A data foi inventada em função do pau-brasil? Tinha muito por aqui quando o país foi colonizado. Agora é uma raridade.
- Nem sei se reconheço um se eu vir, disse Mara.
- Qual o sentido para nós: a data inventada ou a flecha nas árvores?
- Por estar em sala de aula, observo as diferentes funções das árvores nos livros didáticos. Principalmente quando fazemos atividades interdisciplinares. Quanto mais se fala parece fazer menos sentido porque as pessoas continuam desmatando. Então ninguém está preocupado de verdade em reduzir a poluição no ar e nem de diminuir a temperatura desse calor da moléstia.

A gargalhada de todas pareceu o uivado do vento na copa das árvores.

Então Larissa continuou: – Pra gente, que somos indígena Potiguara, as árvores têm outro significado. A anciã e benzedeira da aldeia participou de várias das reuniões desde quando a escola da Aldeia foi construída. Com o seu cachimbo de Jurema Sagrada, ela ensina: as árvores são as guardiãs das Lendas Potiguara. E isso é coisa dos mais antigos. Cultura raiz mesmo. Desde lá de trás. Mas isso não vem nos livros.

Então, eu disse:

– Em toda virada de ano, minha avó acendia velas em meio às árvores do quintal. Dona Noca dizia umas coisas, pedia benção e depois deixava umas garrafas de Pitu¹⁶¹, próximo às *igi*. Vovó fazia um fumacê numa lata de leite em pó. Ela fazia os furos na lata com uma foice. Colocava uns arames e um pedaço de pau no alto dos arames. Dentro da lata, vovó colocava vários matos e tampava. Alguns desses matos ela pegava em meio às árvores do quintal. Outras, ia buscar no Mercado São José. O fumacê saía pelos lados e pelo fundo. Dona Noca e minha avó passavam o fumacê em todos do quintal. Às vezes vinha gente de outros quintais. Chegava pra pedir proteção para o novo ano. As árvores não eram esquecidas como agora, por isso não precisavam de um único dia de homenagem. Havia também um povo que dizia aquilo ser superstição. Ninguém via, mas todos sentiam uma flecha só. Minha avó e Dona Noca cantavam uma música baixinha. Levavam o fumacê, girando em sentido contrário em uma mão e espadas de São Jorge na outra. Antes, rezavam pelo Santo na Missa. Era inclusive o único momento em que meu tio, chegado a uma pinga, não mexia na garrafa de cachaça. Ele dizia que gostava de beber, mas que naquela garrafa não se podia bolir. Minha avó dizia que tinha aprendido o fumacê com a mãe de Dona Noca, que tinha sido comadre da mãe de minha avó. As mães de minha avó e de Dona Noca trabalharam juntas nas cozinhas dos Outros. Um povo que ria dessas ‘crendices’, mas pediam pra fazer o mesmo fumacê em seus engenhos, contava minha avó.

Iranilza Potiguara foi convidada para realizar a homenagem ao Dia da Árvore trazendo a perspectiva indígena. Eu fiquei de trazer a perspectiva afro-brasileira sobre o tema.

Na roda seguinte, duas reflexões introduziram as conversas:

‘Você é guardiã/ão da mata e do tempo. Se dói em você, dói na sociedade! Educação Intercultural e Antirracista dentro e fora da Universidade’;

‘Para além da ideia de ‘eu sou a natureza’, a consciência amefricana de estar vivo nos atravessa de modo que sentimos o rio, a floresta, o vento, as nuvens são nosso espelho na vida’ (Ailton Krenak).

¹⁶¹ Cachaça produzida em Pernambuco.

Iranilza Potiguara compartilhou o filme *Pajerama*¹⁶², da época que era diretora escolar. Eu trouxe o vídeo *Baobá*. A homenagem virou Cine Debate. Ao final da exibição do filme trazido pela Iranilza estávamos por um constrangimento só.

– Cada vez que assisto a esse filme, consigo ficar com mais raiva do progresso, disse Iranilza. É impressionante como a mão do *homem* interfere no ambiente. E ainda tem a questão do estereótipo. Nem todos os indígenas Potiguara vivem pintados 24 horas. E nem por isso deixam de ser indígena.

Então continuou:

– Essa urbanização toda levou à morte dos rios. E Dia da Árvore é todo dia. Mas até onde vai a promessa do progresso? Talvez ali no filme fosse a última caça.

– Então falei. No início da jornada da Comunidade Colaborativa – quando éramos RECOSEC – ficamos chocados porque não reconhecemos o rio da cidade. Visualizamos esgoto. Foi estarrecedor. Daí fizemos o evento ‘*Foi um rio que passou em minha vida*’ para denunciar, lembram?

– É na Aldeia Três Rios que os rios nem existem mais! Rios, matas e animais. Todos silenciados para atender a falsa promessa do progresso da cana-de-açúcar, trouxe Larissa Potiguara.

– O que fazer com tamanha destruição da Natureza? E, sinceramente, os conteúdos da Universidade consomem tanto o tempo da gente. Fica muito difícil se organizar e ainda trabalhar, cuidar de menino (pra quem tem). Eu fico muito confusa com esse negócio de sustentabilidade. Também fico com receio de ser invasiva e ser interpretada como agente de apropriação do bem natural. O saber cuidar, disse Maraísa.

– Mas o cuidado da natureza não pode ser responsabilidade apenas dos indígenas Potiguara, respondeu Iranilza.

Fez-se um silêncio ensurdecido.

Iranilza cortou o silêncio e disparou:

– Eu realmente acho que o problema está no progresso, no capitalismo e em tudo o que ele significa no consumo desenfreado. E todos nós, de um jeito ou de outro, somos consumistas. O modo de viver branco se sobrepôs à cultura e linguagem dos indígenas Potiguara, negros, ciganos. Eu mesma como indígena sei falar muito pouco *Tupi*. Mas eu sei que a força da palavra está comigo e meu povo nos hábitos e costumes. Eu sei quem eu sou e não tenho medo. Porém, percebo, no desejo pelo progresso, que eu tenha medo da Natureza. A Natureza é nossa protetora. Mas é preciso saber perguntar as coisas pra mata e saber ouvir a mata também. Se fizer assim, a mata responde.

E Bete continuou:

– Já tem quase dez anos do evento ‘*Foi um rio que passou em minha vida*’. O que mudou? As empresas tiram água do rio para fazer o aguçamento da cana-de-açúcar e ainda jogam agrotóxico. Na minha infância eu via o Rio Mamanguape do quintal da minha casa. Hoje está assoreado. E há quem tire areia da beira do rio para vender!

– Nós mudamos, respondi.

Larissa completou:

– Pois é. Na Aldeia Três Rios realmente não tem mais rios. Mas também não tem cana. O próprio cacique arrancou tudo. Não deixou um pé de cana em pé. A aldeia toda se juntou e foi junto arrancar as canas. Os Mais Antigos contam que o cacique da época disse: se alguém dessa corja plantasse um pé de cana que fosse, procurasse outra aldeia pra morar. A anciã da Aldeia só falou uma vez.

¹⁶² O filme *Pajerama* é uma ficção criada por Leonardo Cadaval. A mensagem do audiovisual nos faz sentir-pensar sobre as diferenças entre indígenas e não-indígenas no que tange às formas de interagir com a Natureza. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BFzv0UhhcS0>. Acesso em: 14 set. 2022.

Bete interveio:

– Parece mentira. Sou nascida e criada aqui e até o RECOSEC quase não tinha contato com os indígenas Potiguara. Era eles no canto deles e a gente no nosso. Eu queria voltar na parte da pintura do filme. Aprendi na convivência da extensão-pesquisa sobre a pintura como forma de expressar a identidade indígena.

Larissa interveio também e narrou uma experiência:

– Fui convidada por uma amiga para ministrar uma palestra para estudantes do Ensino fundamental II de João Pessoa/PB (do 1º ao 5º ano). Trata-se de um projeto que discute cultura negra e indígena na escola. O foco foi justamente a pintura Potiguara. Esperava ser perguntada pelas crianças como a tinta ou a pintura são feitas, mas não. Perguntaram-me o que eu como? Se eu ando nua? Se eu moro em oca? Tinha mãos presentes e perguntaram até como se faz para chegar de João Pessoa até a Aldeia? Parecia que eu estava voltando ao início das aulas na Universidade, lá no Campus IV. Eu era a única indígena na sala. Demorei um tempo para ser aceita como indígena. Os colegas criticam de tudo: da bolsa permanência ao fato de eu não ter a aparência indígena de como eles pensam ser um indígena.

Ilustração 29 – 2ª Sessão do Cine Debate COCAM



Fonte: Instagram da COCAM/RECOSEC.

Na sequência, assistimos ao filme sobre o *Baobá* (Ilustração 29). Antes, contei uma memória de quando muito pequena muitas vezes precisava fazer longos percursos a pé acompanhando minha avó. Quando reclamava por não usarmos ônibus¹⁶³, minha avó lembrava-se dos bondes. No percurso por dentro do Fundão¹⁶⁴, quase sempre passávamos em frente à *igi* da *Barriguda*, minha avó dizia: ‘minha avó estava ali’, e se emocionava. Eu achava bonito e triste ao mesmo tempo ver minha avó se

¹⁶³ Em sua maioria, os ônibus elétricos de modelo *trólebus* passavam nas avenidas principais da cidade. O nosso quintal era bem afastado, na periferia entre Recife e Olinda/PE.

¹⁶⁴ O bairro do *Fundão* fica entre os bairros de Água Fria, Cajueiro e Porto da Madeira, na zona norte da cidade, que já foi chamada de *Ribeira de Mar dos Arrecifes dos Navios*. A cidade divide o inóspito título de berço da escravidão, mas tem também a força ancestral de ser conhecida como “*coração dos Baobás*” por ter um grande número de árvores da espécie.

emocionar de uma árvore. Também achava interessante. Alguns homens – quase sempre senhores mais idosos – saudavam *igi* levantando o boné com a mão, assim como faziam com a minha avó. Apontando para a *Barriguda*, vovó também dizia: podemos ficar até 15 dias sem comer e só bebendo água. Assim como minha avó, o nosso corpo aguenta. Minha avó tinha o hábito de cumprimentar as pessoas. Eram quase sempre cumprimentos com conversas largas. Às vezes, pelo cansaço, eu me zangava. Se passássemos no *Ònà* por volta das cinco da tarde, era certo encontrar Dona Quiquinha. As conversas eram as mesmas: bordado de alguém por concluir ou a encomenda de bolo de rolo¹⁶⁵. Minha avó aproveitava para cumprimentar o amigo Hélio do Caldélio. Quase sempre trocavam conversas saudosas da época em que trabalharam juntos no frigorífico. Vovó largou esse emprego para seguir no bordado, mesmo lhe custando as vistas.

Anos depois descobri o significado da *Barriguda* – era um Baobá¹⁶⁶. Isso aconteceu durante o processo de *me tornar negra*. Primeiro eu fiquei furiosa. Era absurdamente impressionante como a colonização tinha me roubado significados tão importantes e nem me dava conta disso. Onde estava a *Barriguda* nos Dias da Árvore da escola? Depois me senti boba. Eu não precisava do nome Baobá para saber que a *Barriguda* era *igi da vida* da nossa família. Minha avó me dizia isso a todo o tempo em cada longa andança. Acho que, no meu cansaço de pernas ainda miúdas, não conseguia entender.

Os *movimentos* da Comunidade Colaborativa de mulheres negras e indígena em retomar memórias da extensão-pesquisa, assim como memórias ancestrais possibilitaram perceber nosso estado de *gestar* comunidade. *Egbè Ifòwòsowópò* agora descoberta pelo pensamento ancestral desde sociabilidades da época dos antigos quilombos (os Quintais).

Conto – Gestar Filhos e Adotar a Natureza

PROSA À BOA MORTE E INTERTERRITÓRIOS ENCOBERTOS
Luz Santos

Nossos corpos memórias são
Gestos, gingas, rodas e sonoridades
O que ouço, comigo fica
Sabedoria e prudência *Mate Masie*
Adiante na consideração do outro

Cantares encruzilhadas bordam
Saberes marcados pelo imaginário

¹⁶⁵ O *bolo de rolo* é uma iguaria nos doces pernambucanos. Achava lindo ver as mãos habilidosas de minha avó enrolar de forma tão rápida a massa com papel seda em meio à pasta do doce de goiaba, que ela também fazia. Modéstia à parte, tão bom quanto o bolo de rolo de minha avó nem mesmo o de Dona Quiquinha.

¹⁶⁶ Por força da Lei nº 17.099/2005, durante gestão municipal do governo PT, em todo o dia 19 de junho celebra-se o *Dia do Baobá*. Disponível em: <https://cm-recife.jusbrasil.com.br/legislacao/261106/lei-17099-05> Acesso em: 10 set. 2022. De acordo com a Secretaria do Meio Ambiente da Cidade de Recife, há cerca de 150 Baobás em Recife e pelo menos 13 são tombados. Só por isso justificaria a existência de um *Dia da Árvore* associado às práticas político-ambientais-ancestrais associadas à terra – a *Grande Mãe África*, para além do imaginário do que *Antoine de Saint Exupéry* tenha ilustrado em uma de suas obras: o Baobá como a árvore daninha a engolir seu mundo. Mais uma história “oficial” para ser desalinhavada.

Experiência *entremundos* plurais
 Ìjá Dàra é feitura

Proezas na memória de Tereza
 Trinta anos da luta
 Benguela se faz espraiar
 Gestar vivendo, escrevivendo

Ancestres encantados bordam
 Cantamos o canto das encantadas
 Cantos alternos de humanidades
 Afetos 're'aprendidos a partilhar

No giro faz girar
 Ambiência de 'des'afetos
 Anafêmea, cunhã, entranhar
 Tradição é sentir
 Conto-imagem nos corpos escutar

Nos giros do tempo espiralar
 Águas desenham 'des'caminhos
 Fontes de vida a carto(grafar)
 Nos braços da maré, reencontrar
 Sabedorias nas águas *igi* repousar

Águas em terras encobertas
 Encruzilhadas na diáspora africana
 Águam plantações além-mar
 Comadre Fulorzinha da natureza há de cuidar
 E no universo das ideias há de assentar

Letra branca sempre quis dominar
 Nossas línguas e corpos tentou apagar
 Corpo negro abandonar
 Índio doce a gente consegue catequisar

Nossos interterritórios estão nas memórias
 Das gingas do corpo-tempo espiralar
 Donde a Cabocla Jurema canta
 Pra Oxossi nas matas alumiar

Em *Ònà*, desde a Comunidade Colaborativa e de modo glocalizado, suleamos nosso *cubar* como modo de tensionar o imaginário científico terceiro-mundista que se diz hegemônico, mas, no entanto, reproduz o colonialismo interno ao tomar como referência o eurocentrismo e o ocidentalismo, na geopolítica do conhecimento.

Nesse sentido, o território político-ideológico da *América Profunda* não se orienta por um purismo racial, tampouco apaga *de si* as consequências dos processos científicos constitutivos psicoculturalmente das desigualdades raciais, pois fazê-lo seria negar a dinâmica da economia política dos estupros (físico, epistêmico, da mente e do espírito) sofridos por mulheres negras e indígenas, estratégia de controle social e político referente à classificação social (racista e sexista).

Rebordar memórias amefricanas significa desbordar o bordado ocidentalizado e rebordar, pelas experiências da Comunidade Colaborativa, significado de pertencimento ancestral. Um significado expresso na luta pela liberdade dos corpos e espíritos – desde o período pré-abolição. Luta contínua no território do conhecimento terceiro-mundista generificado, marcado pela diferença (operadora das hierarquias de gênero). Entretanto, com o giro do *cubar* apresenta-se *América Profunda*.

Nesse ambiente, *grosso modo*, percebemos a influência da generificação no conceito de *redes* (por analogia as redes neurais, ou seja, de ordem bio-lógica; rede mundial de computadores associada à globalização, exemplificadas na presença de relações hierárquicas de gênero desde sua concepção) como conceito decorrente do processo colonial, assim como a terminologia “mulher”.

Não obstante a importância da discussão sobre a sexualidade do ponto de vista dos movimentos feministas universais, notadamente para a população LGBTQIAPN+, rebordar memórias amefricanas significou (e significa) perceber a limitação de olhares desses movimentos feministas, ao desconsiderar violências interseccionalizadas. Por isso, lutar pelo território do conhecimento terceiro-mundista significa rebordar o significado profundo da América – um significado ancestral.

Desse modo, as práticas interculturais vivenciadas na extensão-universitária têm sentido porque expressam as sabedorias ancestrais – herdadas, recuperadas ou reaprendidas –, cujos valores integram o tempo-espaço da Comunidade Colaborativa em nossos diálogos interculturais e interações das nossas memórias. Como dizia Dona Lú “às vezes vemos, mas não queremos acreditar”. Para jogar a rede no mar, a/o indígena observa a lua e pede licença aos espíritos.

Em conclusão, na perspectiva da interseccionalidade, diferenças sujeitas colaboram entre si. *Redes colaborativas* podem ocorrer entre pessoas conhecidas ou desconhecidas. Pessoas comprometidas com a produção de um resultado maior do que seria aquele caso alcançado isoladamente. Por conseguinte, as sujeitas da rede colaborativa reuniam-se na resistência ante as violências coloniais interseccionalizadas, a fim de somar esforços de enfrentamento à violência.

Na perspectiva do diálogo intercultural, as corpas da *Comunidades Colaborativas* (redes comunitárias colaborativas) rebordam denominações entre sujeitas, desde sabenças ancestrais, na convivencialidade e envolvimento de experiências. O compromisso da *Egbè Ifòwòsowópò* é com o significado ancestral, mesmo diante de uma quantidade menor de sujeitas. No âmbito da produção do conhecimento acadêmico contracolonial, as sujeitas da Comunidade

Colaborativa prezam fazer por acontecer a “guerra de denominações” tensionadoras da democratização do pensamento acadêmico. Tal democratização faz emergir os cosmos profundos (cosmos negros e indígenas). Isto posto, na Universidade, as corpas da Comunidade Colaborativa (redes comunitárias colaborativas) bordam-se, desde o Feminismo afro-latino-americano e no ‘FeminismoComunitário’, na resistência da re-existência ancestral (Bispo dos Santos, 2023; Fanon, 2008b).

3 ENEGRECER, COMUNITARIZAR E AMEFRICANIZAR FEMINISMOS?

*A peleja de lidar com certas linhas não é fácil.
Como reconheceremos o caminho da liberdade, sem as
encruzilhadas que nos bordam?
Encruzilhadas desde um tempo passado anunciam nossos
próximos passados.
morombo'esaba.*

*Somos nós agora e o que já fomos antes.
Andamos dentro das matas porque a mata habita todas nós.
Somos o movimento de um tempo jamais esquecido.
Re-existent memórias re-encantadas (Luz Santos).*

Entre o planejamento e *Ònà Òkòtó*¹⁶⁷ desta pesquisa há a vivência *entremundos* (*entre cosmos*), bordada em mundos dos visíveis e invisíveis. Mundo do *Ofò*, por vezes presentes nas lutas de mulheres negras e indígenas da Comunidade Colaborativa, desde o território das nossas corpas. Nesse sentido, pretendo refletir certas tensões sobre opções prático-políticas na vivência aproximada ou distanciada do Feminismo afro-latino-americano e do 'FeminismoComunitário'. Entendo esses dois campos teórico-práticos não como antagônicos, mas como dialógicos.

Causo – A Comunidade Colaborativa na Agenda Afro-Feminista (25J)

Em 2022, na celebração do 25 de julho (25J), o Movimento de Mulheres Negras na Paraíba propôs a *Agenda Afro-Feminista*¹⁶⁸ (24ª Edição dos 25 de Julho na Paraíba e 10ª Edição dos Julho das Pretas Nordeste), com o tema *Mulheres Negras no poder construindo o Bem Viver!* A importância do 25J dá-se por ser o Dia Internacional das Mulheres Afro-latinas, Afro-americanas e Afro-caribenhas (Ilustração 30). A *Agenda Afro-Feminista* refletiu sobre a memória de lutas das mulheres negras no continente, desde o encontro de criação da Rede de Mulheres Afro-latino-Americanas, Afro-caribenhas e da Diáspora. Nesse sentido, a data do 25J passou a ser uma data de articulação das mulheres negras no continente.

¹⁶⁷ Neste estudo com o sentido de feitura desde o caminho do tempo caracol.

¹⁶⁸ O registro desta atividade, assim como o uso das imagens da rede social *Instagram*, está sendo utilizado com a anuência do Movimento de Mulheres Negras na Paraíba.

mulheres de grupos, coletivas, organizações, mandatas políticas, associações, sindicatos, marchas, fóruns, articulações de juventude, associação de professores e a Comunidade Colaborativa, entre outras organizações de diferentes microrregiões da Paraíba, fizeram-se presentes nas discussões de articulação e impulsionamento político da *Agenda Afro-Feminista (25J)*.

Aquele foi um grandioso e importante momento de reunião para apoiar a luta das mulheres negras e a COCAM/RECOSEC se fez presente. Em função do contexto de emergência sanitária devido à pandemia, foram pensadas ações online e, simultaneamente, algumas ações externas (com os devidos protocolos de segurança), que enegreceram as ruas. A *Agenda Afro-Feminista (25J)* proporcionou momentos de reencontros maravilhosos, mesmo que com um certo distanciamento. Na ocasião, os abraços ainda não foram possíveis, mas estar juntas fortaleceu-nos, principalmente as que haviam perdido algum parente ou amigo para a Covid-19. Fomos convidadas a refletir sobre: “o que é o Bem Viver para as mulheres negras? Por que trazemos esse debate até hoje, enquanto projeto de mudança da sociedade? E sentir-pensar o poder para além dos cargos de decisão”.

Levei para as mulheres da COCAM a proposta de somarmos mais mulheres na agenda de lutas – *Agenda Afro-Feminista (25J)*, considerando que as mulheres ameríndias, de forma semelhante, *movimentam-se* em função de um projeto outro de sociedade, desde a utopia indígena andina *sumak kawsay* (como vimos no Capítulo 1) e *que está presente em diferentes povos indígenas*. Afinal, como dizia Dona Lú: “Uma mão lava a outra, e as duas lavam o corpo inteiro”. Enquanto *bamidêlê*, o contexto político era de avançar nas lutas para derrotar o conservadorismo na América Latina¹⁶⁹ e, no Brasil, a política genocida do então presidente¹⁷⁰.

¹⁶⁹ A matéria *Na América Latina, 2021 indica início da derrota do conservadorismo no poder* destaca uma nova configuração de forças políticas com a maioria de governos progressistas no continente (ao final do ano de 2021, ao menos 14 governos), com destaque para pautas de *paridade de gênero*. Mesmo destacando projetos alternativos de sociedade, projetos feministas voltados ao *Bem Viver* não são considerados (ou são encobertos) pelo discurso progressista. Mesmo que sejam discursos anticoncentração desigual de rendas, como no caso do Brasil, onde, em 2021, 10% dos mais ricos ganharam 29 vezes mais que os 50% mais pobres, de acordo com a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (Cepal). Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/12/23/na-america-latina-2021-indica-inicio-da-derrota-do-conservadorismo-no-poder>. Acesso em: 02 jan. 2023.

¹⁷⁰ Em 2022, Luiz Inácio *Lula* da Silva – um não doutor – elegeu-se pela 3ª vez como presidente do Brasil. As *Mulheres Negras do Nordeste* apoiaram fortemente o retorno de *Lula* à Presidência da República, mesmo em meio a uma campanha política que seguiu pautas de costumes. Temas como religião, família e segurança pública e o racismo seguiram encobertos (invisibilizados pelo racismo por omissão, denunciado por Lélia Gonzalez). Entretanto, queremos destacar a luta das mulheres em *movimento* na pluralidade de feminismos para derrotar o bolsonarismo (uma luta que continua viva e forte!) e colocar as *diferentes formas de cuidado da vida* no centro, enquanto projeto de Bem Viver. Em todo o País, no dia 29 de maio de 2022 iniciou-se uma nova onda de ações de rua contra o bolsonarismo com a frase “Se o povo vai às ruas durante uma pandemia, é porque o governo é pior que o vírus”, como trouxe a matéria *Mulheres na mobilização popular para derrotar o bolsonarismo e colocar a vida no centro*. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/07/13/mulheres-na-mobilizacao-popular-para-derrotar-o-bolsonarismo-e-colocar-a-vida-no-centro>. Acesso em: 03 jan. 2022.

Na *Egbè Ifòwòsowópò*, depois da discussão sobre o tema da *Agenda Afro-Feminista (25J)* e a importância de mulheres negras e indígenas *em movimento*, constatamos que, embora as Universidades tenham se expandido notadamente no interior, apresentam-se, em seu modo de constituição de conhecimento, como Universidades Neocoloniais (como vimos no Capítulo 2).

É preciso dizer. No Brasil, um *não doutor*¹⁷¹ expandiu os campi e as unidades universitárias, de 148 universidades para 274, o que representa 58,26% de expansão universitária em menos de uma década, por meio do Programa de Expansão e Reestruturação das Universidades Federais (Reuni). É inegável que simultaneamente, em defesa da expansão do Ensino Superior público, o *não doutor* abriu espaço para o mercado nas Universidades por meio de políticas de financeirização. No contexto da prática política conservadora, imbricada ao capitalismo, minha avó nem precisou estudar o pensamento da complexidade e já dizia: “não tem bom sem defeito!”. No entanto, articulada às políticas de ações afirmativas, a estratégia política do *não doutor* não foi suficiente diante do *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*, sobretudo da colonialidade do saber, de gênero, do espírito e da memória¹⁷².

É preciso ressaltar. Em toda a história da república brasileira, até o momento desta pesquisa, tivemos uma única mulher na Presidência da República. A lógica ocidental-imperialista até “tolerou” um *caboclo nordestino e não doutor* na cadeira da presidência, mas uma mulher!?! Seria muito para o capitalismo-racista-patriarcal-dependente latino-americano. A estratégia foi deslegitimar a política de governo da presidenta Dilma, na tentativa de desmobilizar a práxis política de mulheres plurais, em movimento no território americano, por meio de um Golpe, em 2016. Contudo, no legado da presidenta, encontram-se: melhoria da política de segurança alimentar; da política de economia solidária; fortalecimento do Programa Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural (PNDTR); e legislação do Emprego Doméstico, entre outras políticas.

Faço essas reflexões sem perder de vista o pensamento fanoniano e interseccional de Lélia Gonzalez, no contexto terceiro-mundista. Enquanto nação terceiro-mundista, estamos

¹⁷¹ Permitam-me corrigir tal injustiça. Até outubro de 2020, *Luiz Inácio Lula da Silva* havia recebido 36 títulos de Doutor Honoris Causa – 16 destes concedidos por Universidades da América latina – e aproximadamente 300 condecorações, de acordo com o site: <https://lula.com.br/confira-a-lista-completa-de-titulos-doutor-honoris-causa-de-lula>. O número de títulos aprovados é maior. Contudo, o então ex-presidente não pôde comparecer para recebê-los.

¹⁷² Passados mais de dois séculos da Revolução do Haiti e mais de 130 anos da abolição da escravatura no Brasil, não considero 13 anos do governo petista o suficiente para gerar a transformação intercultural necessária às Universidades brasileiras, embora os esforços para que sejam considerados neste estudo.

presos/as ao ocidentalismo-imperialista, ao repetir o modelo de organização social hierárquico e suas implicações da cultura político-partidária eurocêntrica, uma cultura político-partidária transportada para a Colônia do Novo Mundo e vigente até a contemporaneidade. Desde a dialogicidade dos campos teóricos do feminismo afro-latino-americano e do ‘Feminismo Comunitário’, a alternativa parece estar em repensar nossas práxis bordadas pela interseccionalidade e interculturalidade desde a *América Profunda* (Gonzalez, 1988; Kusch, 2000).

Outrossim, é importante também que outras mulheres, em redes comunitárias, estejam em níveis aproximados de espaços de poder para não correremos o risco estrutural da manutenção da *síndrome de sermos somente a primeira*¹⁷³ – primeira a ser presidenta, primeira a chegar à Universidade, primeira a ser professora negra, primeira a ser professora indígena. Avançar quantitativamente implica no avanço de políticas educacionais orientadas por ações afirmativas. No campus da Universidade Federal em que trabalho, rodeado de várias aldeias indígenas, até o momento da escrita desta tese sequer chegamos à última exemplificação da síndrome.

De acordo com o Ministério da Educação (MEC)¹⁷⁴, na atualidade, as Universidades Federais Públicas estão presentes em 230 cidades nas 26 unidades federativas mais o Distrito Federal. Dez delas estão voltadas para a interiorização do Ensino Superior, como o caso da expansão do Campus IV da UFPB, no Vale do Mamanguape paraibano, litoral norte do nordeste brasileiro. Enfim, destoante ao projeto de *Bem Viver*, todas as Universidades Federais Públicas passaram por impactante processo de desmonte durante a gestão presidencial no período entre 2019-2022.

Nesse sentido, repensar o projeto de *Bem Viver*, de modo a tensionar a Universidade Neocolonial, implica repensar e gestar saberes desde o território de nossos saberes e *Kûaba* ancestrais¹⁷⁵ (Afro e Ameríndio), que coabitam nossas corpos femininas. Um dos tensionamentos na roda da COCAM foi que, para a Universidade Neocolonial (com suas articulações neocoloniais que ajudam a manter o ultraconservadorismo), o *trabalho acadêmico* (estudo) nem sempre é considerado na dimensão de trabalho¹⁷⁶, por vezes

¹⁷³ O termo *somente* não é utilizado no sentido limitado de “nada mais que”, mas no sentido de permanência, ou seja, do não avançar e sair da síndrome.

¹⁷⁴ Informação disponível na página do MEC: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/212-educacao-superior-1690610854/16096-presidente-lula-entrega-campi-de-universidades-e-institutos-federais>. Acesso em: 10 maio 2023.

¹⁷⁵ Em Tupi Potiguara, sabedorias ancestrais.

¹⁷⁶ No que se refere a direitos trabalhistas, os estudantes (de Graduação e Pós-graduação) não têm filiação sindical e, muito menos, direito a férias remuneradas que contem no tempo de serviço.

encoberto (ou invisibilizado) pela profissionalização classista (terceiro-mundista, que desconsidera o histórico e como o trabalho de africanos estruturou a economia nacional) e os ditames do mercado de trabalho sexual-classista (Lopes, 2005).

Para ilustrar o significado da profissionalização e trabalho classistas, trago uma imagem (Ilustração 31) que circulou nas redes sociais progressistas, em alusão ao 1º de Maio, data na qual se celebra o Dia do Trabalhador. Na imagem, a representação dos privilégios da brancura. Como dizia minha avó: “Para bom entendedor, poucas palavras bastam!”.

Ilustração 31 – ‘Exemplo’ de profissionalização e trabalho classistas



Fonte: Imagem circulada em grupo WhatsApp, em 01º/05/2023.

Todavia, é também no chão do conhecimento acadêmico intercambiado aos *movimentos* que refletimos sobre as opressões e diferentes formas de violências que atravessam nossas corpos (Interseccionalidades de colonialidades como vimos no Capítulo 2). Estamos em pleno *trabalho no chão acadêmico* todas as vezes que saímos de nossas comunidades, organizações políticas ou aldeias convidadas para fazermos falas em atividades ou que organizamos ações como algumas citadas no *Àkókò Interfeminista Contracolonial* (Apêndice C), em prol da agenda pelo *Bem Viver*.

Pensando que as corpos negras e indígenas são atravessadas por linhas de violências (como já vimos no capítulo anterior), pensamos em contribuir para dar visibilidade às lutas das mulheres negras que vieram antes de nós, em ação de diálogo intercultural. Daí surgiu a proposta de realizar a Oficina *Ìjà Dàrà Escrivivência Poetizada*. Contudo, nossas conversas levaram-nos ao impasse sobre o aparente afastamento de algumas corpos negras (afastamento que fortalece a hierarquia das opressões – dicotomia das opressões hierárquicas de gênero – conforme visto no Capítulo 2) do Feminismo afro-latino-americano, dada a percepção externa de que a luta feminina (e

feminista negra/indígena) caminha apartada das práticas de cuidado desde a espiritualidade. Afinal, o *Ônã* seria enegrecer, comunitarizar e amefricanizar feminismos.

Abaixo, além das ilustrações alusivas às atividades (Ilustração 32), algumas reflexões iniciadas na Comunidade Colaborativa no sentido da hermenêutica intercultural em meio a uma transcrição em oralitura (Martins, 2021a; Salas, 2006; 2011).

Ilustração 32 – Agenda Afro-Feminista no Instagram do Movimento de Mulheres Negras/PB



Fonte: Instagram do Movimento de Mulheres Negras Paraíba (@mulheresnegraspb 2022).

Por vezes, no modo de pensar ocidentalizado-branco, trabalho e cuidado são interpretados como situações distantes. Mas Dona Lú dizia: “quem procura trabalho é porque é trabalhador”. Nesse sentido, para mulheres negras e indígenas na Universidade Neocolonial, o cuidado não se dissocia do trabalho. Na narrativa do tempo espiralar de Lêda Maria Martins em suas afrografias (2021a; 2021b), contamos, na *Escrevivência Poetizada – Encantados Reencontrar*, o modo de compartilhar *confluência de memórias* entre mulheres negras e indígenas da Comunidade Colaborativa. Na *Escrevivência Poetizada*, encontramos alguns

significados de trabalho e cuidado que movem mulheres negras, desde nossos cosmos, práticas e ensinamentos cujos *passos vêm de longe*.

Conto – Escrivivência Poetizada: Encantados Re-encontrar

Ababuó¹⁷⁷ sabia que suas bisavós tinham vindo de um território para além da travessia transatlântica. Tinha o mesmo sonho daquela travessia com mãos e pés amarrados. Ababuó queria saber mais da história das outras mulheres da sua família ancestral – aquelas que vieram antes dela, para entender suas raízes. Teriam vivido no Vale do Mamanguape?

A mãe de Ababuó dizia que não precisava entender. Bastava sentir e dançar no corpo, as palavras cantadas e bailadas no giro do tempo. Sentir na força da Terra, das matas e do Quintal. A mãe de Ababuó dizia para ela cuidar nas letras e não esquecer o principal – sentir, celebrar, agradecer e lutar.

Ababuó queria saber como cantavam o sentir em Mamanguape e, pelas frestas interculturais, foi falar com a preta Salústia¹⁷⁸.

– Como você pelejou¹⁷⁹ a legalização plena da sua liberdade sendo negra, mulher e órfã, Salústia? Perguntou Ababuó.

– Assim como o trabalho das *Mulheres do Quintal*, da roça com minha enxada e balaio na cabeça rompi as amarras da cultura escrita ocidentalizada. Resisti às linhas imaginárias e re-existo nas suas filhas e netas, respondeu Salústia.

Um dia depois da cerimônia de Oxum, quase final do período imperial, Salústia começou a bordar sua *Carta para liberdade*. Carta bordada a várias mãos, inclusive aquelas que passaram pelo Teatro Santa Cecília – local onde, na atualidade, o Centro Cultural Fênix desenvolve suas atividades, na cidade de Mamanguape. Enquanto ouvia Salústia cantar, a bisneta de Ababuó lembrava dos Intercâmbios Interculturais que fizeram com que estudantes chegassem ao Teatro Santa Cecília¹⁸⁰. Que tristeza não haver mais o prédio daquele teatro. Ambientes dessa natureza estão para além de serem patrimônio. São testemunhos da memória pelo trabalho que os edificou. Ainda bem que tenho o meu *Quintal*, pensava. A bisneta de Ababuó gostava de ir ao Quintal, mexer com a terra e, baforando seu cachimbo, cantava os ensinamentos de sua avó Anatizul:

A fumaça vem do fogo
O sopro é o ar
A madeira vem da Terra
A água vou salivar
E os encantados re-encontrar

Primeira fumaça para os que me guardam
A segunda vai para mim
Use sempre para o bem
Senão a erva queima forte de volta para ti também

¹⁷⁷ Em ewe, “a criança que continua voltando”.

¹⁷⁸ A *Salústia* – mulher negra – emerge das profundezas nas pesquisas de mestrado e doutorado de Lucian Souza da Silva (2016; 2021), encoberta pela invisibilidade do racismo e sexismo.

¹⁷⁹ *Pelejar* foi um verbo recorrente nas memórias de algumas mulheres da Comunidade Colaborativa. Palavra escutada nas narrativas de avós e avós.

¹⁸⁰ Chegamos ao Teatro Santa Cecília no Intercâmbio Intercultural realizado ao Teatro Santa Inêz, na cidade de Alagoa Grande/PB.

E, por alguns momentos, estavam todas na sua infância:

Gata pintada
 Quem foi que te pintou
 Foi a *véia* cachimbeira
 Por aqui passou

Chamavam os povos originários de preguiçosos e, as mulheres de África, *mucambas* e macumbeiras. Mas a fumaça vem girando no *Òkòtó* do tempo e, nas mãos enrugadas, faz com o bordado e ervas o valor do trabalho inseparável do cuidado.

Pensando alto, a neta de Anatizul cantava e baforava para Dona Noca, Dona Bevenuta e também para Dona Salústia. Em cada fumaça, o poder dos encantados desde a Rua da Divisa. Dia de chuva intensa, baforava ainda mais forte o fumo, depois, alecrim, arruda, manjerição e alfazema não faltavam não. Pedia proteção para os crentes e descrentes. Triste ver vidas rolando morro abaixo ou debaixo da ponte de Rio Tinto. Dona Nilda Potiguara¹⁸¹ que o diga. Acudiu tanta gente, mas se sentiu esquecida quando o ar da vida lhe parecia.

A neta de Ababuó disse para sua neta: escute as batidas do coração. Então, nas marcações do tambor de Kangoma¹⁸², a neta de Anatizul aprendeu a juremar. E, em cada cachimbada, o trabalho do cuidado re-encantado não podia faltar.

No maracatu, quanta gente feliz em suas danças de raiz. ‘Vamos fazer catimbó e as ervas queimar’, sussurrava a preta Alexandra, vizinha da banda de cá. Do lado de lá da avenida, depois da Rua da Divisa, gente branca a olhar e querer batucar. Se é cultura popular, a gente pode tocar. Quase todo domingo via-se gente de lá subindo as escadarias rumo às Tendinhas de cá, na busca dos banhos de ervas dos encantados. Banhos feitos de Meisinhos¹⁸³. Mas era aquela mesma gente branca que dizia não para as políticas de cotas na Universidade. De que adianta se banhar pra se calar?

Enquanto cantava para Dona Salústia, a neta de Anatizul resmungava para suas companheiras de bamidelê na força da Terra:

– O mundo dá muitas voltas. Tudo em seu devido tempo!

E, assim, o recado dos encantados fazia re-encontrar.

– Adorê as almas!

¹⁸¹ *Dona Nilda Faustino Potiguara*, educadora Potiguara na aldeia São Francisco, município da Baía da Traição, litoral norte paraibano. Dona Nilda, importante liderança e anciã no território Potiguara, foi plantada em 2022, durante esta pesquisa. Inspirada em seus ensinamentos na Casa de Farinha, em nossas práticas de Inventários Participativos, durante a extensão-pesquisa, articulamos seus saberes com a *Escrevivência* de Conceição Evaristo (Evaristo, 2018). Da relação negro-indígena com Dona Nilda surgiu a *Escrevivência Poetizada*.

¹⁸² Em que pese destacar que o Maracatu Kangoma não seja de Nação, reúne entre seus integrantes praticantes das Religiões de Matrizes Africanas, assim como na COCAM há mulheres praticantes das Ciências das Encantarias.

¹⁸³ De acordo com os ensinamentos da avó da autora desta tese, e de algumas *Mulheres do Quintal*, a junção de ervas e benzimento cura qualquer mal, desde que pedido com fé. Nas andanças pelo território Potiguara, identificamos que a Pajé Amanacy - Sanderline Ribeiro (2021) faz uso das *Meisinhos* enquanto preparados com ervas feitos na forma ancestral de conservação e preparação para a cura de qualquer enfermidade. Ou seja, semelhante sentido e significado.

Ilustração 33 – Card de homenagem ao Encantamento de Dona Nilda Potiguara



Fonte: Instagram da Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro e Ameríndias – COCAM. (@recosec.ufpb).

Ilustração 34 – Último encontro com Dona Nilda (Dona Nilda, Iranilza Cinésio Potiguara e Luz Santos)



Fonte: Acervo da autora (17 maio 2022).

A transcrição da Escrevivência Poetizada *Encantados Re-encontrar*, além de demonstrar de quão longe vem os passos de *trabalho e cuidado* de mulheres negras, revela que esses passos se encontraram com o ‘trabalho e cuidado’ das mulheres indígenas. Desde o

Ònà Òkòtó, o maracatu (onde em algumas Nações se pratica a Jurema Sagrada¹⁸⁴) empreende negociação de emancipação das sujeitas e sujeitos negros/os. Portanto, uma emancipação política protagonizada por ações de trabalho no que se refere às relações interculturais em meio às encruzilhadas do *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*.

No horizonte intelectual da lógica dicotômica hierárquica da modernidade orientadora das ciências e culturas ditas eruditas, o maracatu foi classificado como cultura popular. A herança hermenêutica pejorativa ao *catimbó*, por vezes invocado em algumas de suas toadas¹⁸⁵, não rendeu “status”, por exemplo, aos cultos como a Jurema Sagrada¹⁸⁶. Sobre tal “herança”, refiro-me às interpretações bíblicas operadoras de certos discursos religiosos doutrinários justificadores de práticas coloniais globais a partir do século XV (Lugones, 2008; 2014).

Aquele baque, entremeado por cortejos e *toadas*, manteve viva a minha história enquanto mulher negra na *América Profunda*. Como dizia minha avó, “a vida é uma sangria desatada”. Evaristo (2018) diz: “escrever é uma forma de sangrar”. Re-existir significa transmutar memórias de existências das mulheres negras que vieram antes de mim e de outras com as quais compartilho experiências, a partir de suas percepções de mundo. Por isso, re-existir apresenta-se como “[...] possibilidade de fundamentar e fundar um diálogo” (Brasileiras, 2020), ao transformar conhecimento ancestral em trânsito epistêmico intercultural para coexistirmos no território do *kûaba* ancestral (Brasileiras, 2020; Maciel, 2019).

Em vista disso, inspiradas em espaços de sabedorias e feitura como maracatus e organização de mulheres negras, em sua cartografia para *depois do fim do mundo*, como aponta Ailton Krenak (2022), o ‘trabalho e o cuidado’ por mulheres negras e indígenas articulam o sentir-pensar de sociabilidades ante as violências e opressões de poder. Na Universidade Neocolonial, dessa organização o ‘trabalho e o cuidado’ giram no *Ònà Òkòtó* na

¹⁸⁴ Como exemplo, os Maracatus *Nação Estrela Brilhante de Igarassu e a Nação Leão Coroado* (maracatus de nação africana). E, como dizia Mestre Afonso do Leão Coroado, que tinha várias discordâncias à estilização dos maracatus de Pernambuco: “Maracatu não é carnaval, é religião”. Disponível no site: vermemlho.org

¹⁸⁵ Sons repetidos do tambor articulados ao canto e entoação apresentada em práticas culturais afro-brasileiras e cultos afro-indígenas. Faz vibrar o ambiente, tremer o chão e exalta as memórias ancestrais.

¹⁸⁶ A Jurema Sagrada é uma “[...] prática mágico/religiosa da tradição nordestina – território de encantarias genuinamente assentados no Nordeste brasileiro (incluindo, principalmente, os Estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Maranhão) [...] Para além do ritual religioso e da planta, também aponta para a prática indígena de extração e consumo do líquido feito a partir de infusões das raízes e da entrecasca da árvore, o chamado ‘vinho de Jurema’” (Severino, 2019).

feitura da circulação de conteúdo, performances e práticas-políticas, numa desembocadura ética intercultural (Salas, 2006).

Desse modo, quando mulheres negras da Comunidade Colaborativa lembram às mulheres indígenas as lutas das que *vieram antes de nós*, apreendem-se seus ensinamentos comunitários de resistência pela re-existência, viabilizados pelo ‘trabalho e pelo cuidado’. Analogamente, nas palavras de Silvia Rivera Cusicanqui (2012; 2015), ‘trabalho e cuidado’ de *panakas* – comunidades abertas com um sentido de democracia – são espaços onde operam a complementaridade, semelhantes à *ayllu*¹⁸⁷. Desde as memórias amefricanas, que co-habitam nossas corpos – corpos *cuhãs* de seres vivos e não vivos na feitura *da e para* a Terra. Nesse trânsito, é gerada uma outra democracia, bordada por relações interculturais entre os poderes *asè muntu* e dos encantados. Portanto, somos fios-corpas-vidas bordadas por nossas *Ìyá àgbas e anciãs* em *Ònà Òkòtó*, precedentes ao bordado ocidentalizado-branco da violência e opressão colonial (Oyěwùmí, 2021).

Nesse viés comunitário colaborativo (*ayllu*), nossos fios-corpas-vidas bordam outro sentido de trabalho acadêmico, diferente do sentido ocidentalizado-branco que fundamenta a Universidade Neocolonial. Na Comunidade Colaborativa, não percebemos a relação de ensino-aprendizagem como bancária – no sentido trazido por Paulo Freire – e muito menos dependente, mas sim co-criadora desde os *Ònà Òkòtó*, na feitura da preservação da tradição, como trouxemos no Ciclo da Extensão-Pesquisa, em particular nos Inventários Participativos (no Capítulo 1). Mediante articulações dos saberes tradicionais ao conhecimento científico, agenciamos lutas de encontro ao conhecimento ocidentalizado-branco desde a extensão-pesquisa, na defesa da nossa auto(inter)definição, ou seja, na forma de nos nomearmos desde a escrita-corpo-vida em prol de um projeto alternativo à Educação Interfeminista Intercultural *suleado* pela utopia indígena andina *sumak kawsay*.

A noção de trabalho acadêmico que sentimos-pensamos descobre as sabedorias das mulheres negras e indígenas situadas em espaços privados (cozinhas, copas, lavanderias de roupas em riachos, catadoras de mariscos, pisando pilão nas feiras livres, nas casas de farinha e macerando ervas em espaços de Jurema Sagrada, entre outros) para evidenciar o ‘trabalho e o cuidado’ desde o *movimento poético-colaborativo*, na refeitura do território em nossas corpos, sem abrir mão das subjetividades que nos constituem. Desse modo, em meio à articulação, negociação e agenciamentos, esse *movimento poético-colaborativo* resiste às

¹⁸⁷ Práticas de economia política ameríndia.

encruzilhadas interseccionais de violências e colonialidades, dentro e fora da Universidade Colonial.

Assim, no *Ònà Òkòtó* e desde nossas memórias amefricanas em *adrinkas e nayrapacha*¹⁸⁸ – voltamos do passado para a feitura de um futuro bordado na ciência das encantarias, seja para praticantes, seja para respeitantes¹⁸⁹. Eis o significado da dimensão do trabalho acadêmico que nos coloca em *movimento*.

Uma dimensão que dá significado à visibilidade das lutas das mulheres negras (solidárias às mulheres indígenas), desde passos que vieram de longe e que nesse giro *Òkòtó* significa um *trabalho extensionista de encruzilhadas interculturais*, como vemos nessa cartografia poético-colaborativa na abordagem sobre a Oficina Ìjà Dàrà Escrivivência Poetizada (atividade integrada à Agenda Afro-Feminista 2022), precedida do *Conto – Quem iniciou as práticas de autocuidado na espiritualidade?* E na sequência, na homenagem realizada para algumas anciãs Potiguara, na Roda Intercultural – *Em se plantando, tudo dá! O que iremos plantar?*

Conto – Quem iniciou as práticas de autocuidado na espiritualidade?

Decidimos fazer aquela andança preparativa para a luta com o objetivo de pedir licença para fortalecer a luta das companheiras negras. Na caminhada, músicas da Jurema, de Benzo e o presente do artesanato indígena Potiguara com o sino dos ventos.

Ô Jureminha
 Ô Juremá
 As folhas caiu serena
 Jurema aqui neste congá

Ela sonhou com o toré na Universidade. Foi aquela florzinha que sonhou com a Comadre Fulorzinha. Noutro sonho, com água morna e manjerição verde, cuidadosamente a Preta Velha lavava os pés das minhas companheiras. Então o som do maracá ecoou e quase toda Universidade a cultura Potiguara reverenciou. Quaaaaase toda a Universidade! Uns, curiosos olhares exóticos. Outros, sussurrando: de que horas que a aula começa? Aquela jovem cachimbeira respeita sua cabocla e está seguindo os passos da fumaça.

Mas a Preta Velha na corpa da moça ainda não havia entendido sua missão, que Dona Zita Potiguara lhe cochichou no coração:

¹⁸⁸ Aforismo na representação conceitual de Gana (África) e Aimara no sentido de olhar para o passado e perceber que o futuro está atrás.

¹⁸⁹ *Respeitantes* são as pessoas que não praticam as encantarias, mas respeitam a ciência no âmbito da convivência colaborativa.

– Vá buscar seu destino e tenha medo não. Mal os Encantados não farão, mas você deve seguir o caminho da lua cheia da Lagoa do Mato, depois do dia do eclipse total. E quem vai lhe apontar o caminho será a jovem florzinha. Mas você só irá saber se perder o medo de aprender a sentir.

– Pronto. Cheguei Pajé! O que oferece para compartilhar?

– Bolo de trigo hoje não, nem de fubá. Mas não se incomode com isso. Pensem em logo voltar.

Com bolo de milho branco ralado como Dona Lú fazia chegamos aos cuidados que logo começaram a encantaria.

– Okê Caboclo! Ela quis gritar em meio às mãos estendidas no caminho do luar.

Pronto. Nossos mundos se cruzaram de novo.

– E desde quando esses mundos se separaram?

Noutro dia comprou um celular e recebeu uma caixa vazia.

Do chiado do peito ouviu-se comunicação dos últimos registros de alegria:

– Tem coisa que não dá mesmo pra falar pelo celular. Passei a tarde toda esperando. Que bom que vocês chegaram! Antes, quando estava na luta, eu tinha muitos amigos. Agora, não vem mais ninguém!

Quem disse que a senhora não está na luta? Luta como os negros que já tiveram aqui também.

Olhos baixos de tristeza, sem saber nem como falar.

– Muitos negros foram para o buraco do burro, perto da maternidade. Na Vila Regina foram jogados lá.

Por eles queimamos as folhas também.

– Será que a Jurema irei conseguir consagrar?

– Tudo tem seu tempo e sua hora, não adianta se estabandar.

No momento de darmos as mãos, tudo tremeu.

– Será que os encantados das terras de Catu estavam ali também?

Depois que ouvirmos o maracá, a flecha queria sair.

– Mas sou mulher, como pode ser um guerreiro?

– Se pensar pela ocidentalidade vai fazer a fumaça desandar.

Então, no meu ouvido um pássaro cantou:

– Lembrada do sonho? Pois siga bordando os fios-corpas-vidas pra Comunidade de pé ficar.

– Salve a luta do indígena ‘Antônio’ pela Jurema Sagrada!

Mas a moça das terras capixaba não quis mais andar.

Elas foram atrás do caboclo sem flecha e se perderam na mata do luar.

– Medo, deu não! Encantado protege tudo e mandou Júnior da Boréu.

Quem disse que é preciso documento para comprovar que se é indígena?

– Os negros têm a autodeclaração e, os indígenas, o território.

Mas o *homem* sem flecha seguiu de quatro rodas e nos deixou para trás. Três moças, antes perdidas, agora ficaram para trás. Infelizmente, é assim que o machismo faz.

– Quem foi mesmo que iniciou as práticas de cuidado na espiritualidade?

A Preta Velha conversou com a cabocla e disse não ter entendido para que a ordem na pergunta, porque a luta é dos que querem cuidar. Fortalecer a luta das mulheres negras, vamos cuidar.

Okê Caboclo!

Ilustração 35 – Quem iniciou as práticas de autocuidado na espiritualidade?



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida durante a pesquisa de campo (2022).

O Conto – *Quem iniciou as práticas de autocuidado na espiritualidade?* (Ilustração 35), exercício de transcrição na oralitura, mostra, no *Ònà Òkòtó*, que ‘trabalho e cuidado’ existem desde o futuro co-criado no passado, antes de a violência colonial inventar um sentido ocidentalizado-branco para bordados com a pretensão de afastar dos saberes ancestrais seus significados de conhecimento. Na confluência de memórias, no *céu* dos cosmos da encantaria, a palavra cantada também opera como discurso de cientificidade.

Na Comunidade Colaborativa, essas cartografias implicam retomar um território de sabedorias encantadas encoberto pelo imaginário científico ocidentalizado-branco, e tornar, de fato, a Universidade um ambiente pluri-verso. Cartografias desde sonhos de uma convivência harmoniosa em cosmopoéticas matripotentes – Africana, afro-brasileira e Ameríndia –, úteros fecundos de nossas vidas e preparação para as lutas (Bona, 2020; Krenak, 2022).

Dessa maneira, a Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias sente que, conjuntamente aos ofícios para o mundo do trabalho estruturado na ocidentalização, precisamos apreender, colaborativamente, o significado de cada olho d’água nascente de rio no Complexo Sertãozinho; de cada saudação na gira da fumaça; de cada fase do mangue; das camboas (de onde partem os pescadores indígenas da Aldeia Tramataia com destinos a outras camboas), assim como do *boi-de-fogo*¹⁹⁰ (Ilustração 36) e moluscos

¹⁹⁰ O *boi-de-fogo* é utilizado durante as pescarias para afugentar um tipo de mosquito chamado maruim, muito presente nos manguezais.

inventariados da Maré de Tramataia, no território Potiguara, ambiente de trabalho espiritual de seres não vivos (Santos et al., 2018).

Ilustração 36 – Imagem do boi-de-fogo durante vivência de extensão-pesquisa, na Maré de Tramataia/PB



Fonte: Acervo RECOSEC (2017) e Cartilha da Maré de Tramataia – patrimônio e cultura viva do povo Potiguara, experiências e desafios (2018).

Nesse sentido, entidades como Caboclos de Jurema e Comadre Fulorzinha não são ilhas de conhecimento na COCAM. Muito menos devem servir à especulação acadêmica ou como jogo entre práticas de religiões (sobretudo, o neopentecostalismo)¹⁹¹. Ou seja, a manutenção da tutela da igreja pelo racionalismo. Desse modo, a cartografia poético-colaborativa é também uma cartografia de afetos com a Terra, da qual o “ser humano universal” quer nos excluir.

É bem verdade que o *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*, na Universidade, atua sistemicamente por diferentes discursos – em sua maioria, discursos centralizadores do poder do Estado-Nação, de dominação e exploração dependente/opressão racista de subjetividades negras e indígenas –, inclusive fazendo com que algumas de nós esquecêssemos nossas línguas-Mães e seus significados ancestrais (neste estudo, reestabelecemos alguns fragmentos de linguagem como frestas da interculturalidade), ao nos ensinar exclusivamente a língua dos exploradores. Também sabemos que alguns Potiguara cederam às pressões da indústria sucroalcooleira da cana-de-açúcar (ao plantarem cana numa

¹⁹¹ No Brasil, os maiores representantes dessa corrente são a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Renascer em Cristo, a Igreja Mundial do Poder de Deus, a Igreja Apostólica Fonte da Vida e a Comunidade Cristã Paz e Vida e desenvolvem o *evangelismo massivo*, ao utilizar veículos midiáticos de massa, tais como TVs, jornais, rádios, portais, blogs, sites, editoras ou referências bibliográficas próprias.

dinâmica de colonialismo interno, vilipendiados pelo imaginário de ação ultraconservadora, consumista e genocida), assim como entre 2019 e 2022 tivemos a desonra de termos um capitão do mato à frente da Fundação Palmares.

Contudo, é bem verdade também que, entre nós – Mulheres Negras e Indígenas da Comunidade Colaborativa –, há mulheres que trabalham (dentro e fora da Universidade) para proteger matas e a Terra, como Iranilza Cinésio Potiguara e Larissa Gorgonho Potiguara. Assim, na prática da reciprocidade entre mulheres negras e indígenas, bordamos o significado de uma ambiência colaborativa.

Mesmo nesse contexto de novas violências re(en)cobertas no contexto acadêmico, nas cartografias do sonho e de afeto de mulheres indígenas (inclusive do território Potiguara), seguem em marcha, no movimento de ‘*Reflorestarmentes*’¹⁹² de sonhos, afetos, ancestralidade, solidariedade política e complementaridade, tal qual faziam as sombras da antiga *Árvore de Marcação* – umbigo da Aldeia Três Rios destruída por um incêndio displicente¹⁹³ – e anunciam as *vozes da resistência Sementeada por Guerreiras como Bartolina Sisa*¹⁹⁴ (Ilustração 37). Que outras plantas ou árvores estão sendo ensinadas às crianças negras e indígenas (inclusive da Aldeia Três Rios) para que saibam onde fica o centro no cosmos? Para que desbordem suas corpas do *chronos*¹⁹⁵ ou *kairós*¹⁹⁶ e façam do *Ònà Òkòtó* alternativa de *àwújò*.

¹⁹² *Manifesto Reflorestarmentes*: reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história que traz o poema “Somos a voz da resistência sementeada por guerreiras como Bartolina Sisa” de autoria da indígena, doutoranda em antropologia social e deputada federal Célia Nunes Correa [Célia Xakriabá] (mandato no período entre 2023-2027). Trata-se de importante documento da Marcha das Mulheres Indígenas. Disponível em: <https://anmiga.org/somos-a-voz-da-resistencia-sementeada-por-guerreiras-como-bartolina-sisa/>. Acesso em: 5 abr. 2022.

¹⁹³ De acordo com Larissa Gorgonho Potiguara, a *Árvore de Marcação* era a única árvore que havia resistido à força econômica do plantio de cana-de-açúcar. O Cacique de sua aldeia cuidou para que a árvore se mantivesse de pé, mas uns jovens foram tirar uma casa de marimbondo (um tipo de inseto) e atearam fogo nela. Mataram a família dos insetos e a árvore-símbolo de resistência espiritual à força colonial.

¹⁹⁴ Líder indígena aimará que protagonizou inúmeras revoltas contra o domínio colonial espanhol em parte do então Vice-Reino do Peru, ao lado do seu marido, Túpac Katari.

¹⁹⁵ Tempo grego.

¹⁹⁶ Tempo de Deus desde os Jesuítas.

Ilustração 37 – Imagem aproximada de Bartolina Sisa



Fonte: Banco público de imagens¹⁹⁷.

Ilustração 38 – Imagens de atividade de campo para conhecer a Árvore de Marcação



Fonte: Acervo do Projeto RECOSEC (2016).

Felizmente, temos a árvore da Jurema Preta. A Jurema Sagrada resiste! Salve a Jurema Sagrada.

Causo – Jurema Sagrada e a Revolta na Paraíba

No nordeste brasileiro, há diferentes interpretações para a Jurema Sagrada. Na Juremologia de L'omi L'odò¹⁹⁸ (2017), em alusão às matas do Catucá (Quilombo do Catucá,

¹⁹⁷ Disponível em: <https://tinyurl.com/2p8r9vs4>. Acesso em: 11 abr. 2023.

conhecido como Quilombo de Malunguinho¹⁹⁹, em Pernambuco), local onde se realiza o *Kipupa Malunguinho* (Ilustração 39), em referência à Jurema Sagrada, religião primaz do Brasil (anterior ao catolicismo jesuíta, ou seja, uma ritualística espiritual indígena e negra desde os tempos da pré-história brasileira). Faz referência ao culto dos orixás e a uma prática religiosa indígena desde uma cosmovisão própria, uma ciência encantada com indígenas, caboclos e caboclas, mestres e mestras, trunqueiros, boiadeiros, marujos, ciganos e ciganas - *Reis*²⁰⁰.

Ilustração 39 – Mosaico de Imagens Kipupa Malunguinho 2016 (Intercâmbio Intercultural)



Fonte: Acervo COCAM/RECOSEC (2016).

Nesse sentido, a *Jurema Sagrada* é apontada como tradição da vida social negra e indígena de culto aos encantados; a presença de importantes lideranças negras na ritualística; que a bebida da Jurema (feita da árvore da Jurema Preta nos rituais de Pajelança) já era consagrada no Brasil desde o século XVIII (há registros históricos entre 1737 a 1746) e que tal consumo preocupava o governo de Pernambuco à época, que tinha interesse de controlar conflitos e revoltas, a exemplo da ocorrida em Mamanguape, conhecida como a *Revolta da*

¹⁹⁸ Há alguns estudos sobre a Jurema Sagrada, entretanto, a considerar meu território de nascimento (Pernambuco) e as construções desta pesquisa desde o sentir-pensar de mulheres negras e indígenas, além do L'omi L'odò, trago referências de Maria Gomes de Medeiros (2022), que em sua pesquisa relaciona Jurema a uma perspectiva feminina.

¹⁹⁹ Juntamente com João Monteiro, L'omi L'odò (2017) coordena o *Quilombo Cultural Malunguinho*. Em 2016, a Comunidade Colaborativa (antiga RECOSEC) realizou Intercâmbio Intercultural com os extensionistas ao *Kipupa Malunguinho* – o Coco da Mata da Catucá, evento anual realizado no Quilombo da Mata do Catucá. Desde a pandemia, as atividades do *Kipupa Malunguinho* não foram retomadas.

²⁰⁰ De acordo com L'omi L'odò (2017), divindades da Jurema que expressaram uma coletividade espiritual todas as vezes que existiram. É também um modo de saudar todas as lideranças de Jurema em um único nome próprio. Trouxemos, no Capítulo 2, a toada a *Reis Malunguinho*.

Paraíba. À época, indígenas foram presos como *índios feiticeiros* em função do consumo da bebida da Jurema Sagrada²⁰¹ (L'omi L'odò, 2017).

Só posso informar a Vossa Majestade que expondo na Junta de Missões o Reverendíssimo Bispo que nas Aldeias usavam a maior parte dos índios de uma *bebida chamada Jurema* com que perdendo o sentido se lhe representavam várias visões repetindo-as ao depois, e crendo nas tais os mais Índios como em oráculos o que atestam todos os Missionários, vendo-se a Provisão junta por cópia em que Vossa Majestade declara esta matéria pertence a Junta de Missões se assentasse nela como se vê da cópia do assento que se tornasse na mesma, se deixasse este exame e castigo ao arbítrio do Reverendíssimo Bispo por ser o *caso de feitiçaria*.

[...]

Enquanto a haver Juntas de Missões na Capitania da Paraíba esta Junta como Vossa Majestade ordena, a qual Votou não convinha como se vê da cópia junta, e *a mim me parece também não convir ao Serviço de Deus e de Vossa Majestade* que a haja pois é impossível que o Reverendíssimo Bispo assista em ambas e sim a sua assistência só com a dos prelados e muito mais na Paraíba em que há tão poucos²⁰².

O que hoje se tem como folclorização, portanto, no sistema educacional de ensino desde a Universidade Neocolonial, implicou na prisão e morte de indígenas, em nome do “Santo Ofício”. Conforme memória documental histórica, à época os indígenas eram chamados de *índios feiticeiros*. A prisão do líder indígena, sem o que na atualidade seria um mandado de prisão (na primeira metade do século XVIII, seria documento designando tropas do governo), provocou reação dos demais (indígenas e provavelmente negros). Ou seja, a Revolta foi negligenciada dos livros de história (L'omi L'odò, 2017; Medeiros, 2022).

Assim, em que pese os estudos de pesquisadores da cosmologia indígena Potiguara nas contribuições de Estêvão Palitot (2020) e Lusival Barcellos (2014), na especificidade dos estudos indigenistas, bem como a indistinção de gênero (colonialidade de gênero) no contexto da Jurema Sagrada, a negligência histórica, acerca dos ritos da Jurema Sagrada na perspectiva afro-indígena, nas políticas curriculares da Educação Superior, revela que, além da catequização, *cubar* o território no âmbito exclusivo das disputas oriundas de conflitos sociais, notadamente entre corpas periféricas e o Estado brasileiro, impactou no desencobrir (desbordar) a cosmologia afro-brasileira presente na Jurema Sagrada, no que se refere ao

²⁰¹ Conforme consta nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino. Disponível em: https://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=015_PE&Pesq=jurema&pagfis=40980. Acesso em: 28 maio 2023.

²⁰² Trecho da “*Carta do Governador da Capitania de Pernambuco ao Rei D. João V*, de 1º de Julho de 1741, sobre o uso que fazem os índios, de uma bebida chamada Jurema, e da prisão de *índios ‘feiticeiros’* em nome do Santo Ofício, à qual reagiram os índios ocorrendo sete ou oito mortes e três feridos” citado na pesquisa de L'omi L'odò (2017, p. 45-51), grifo nosso.

significado histórico local (nordestino), mesmo que saberes afro-indígenas sejam eventualmente citados.

Nessas reflexões, consideramos a percepção de lideranças indígenas na prática do cuidado com a Jurema Sagrada. Para lideranças indígenas do território Potiguara, como a Majé Amanacy²⁰³, a utilização de certos termos de origem cristã (sobretudo palavras de vertente católica e evangélica) atua como forma de autoproteção ante as perseguições associadas à feitiçaria. Em alguma medida, uma forma de resistência ao modelo eurocristão. Dito de outro modo, desde a hermenêutica intercultural e para além do essencialismo (pureza), o uso de certas terminologias corrobora uma estratégia de resistência pela re-existência da Jurema Sagrada, ao preservar as fontes afro-ameríndias. Desde o ponto de vista político-cultural da amefricanidade em Lélia Gonzalez, em que medida a dinâmica de investigação científica compartimentada contribui para que corpos periféricos (negras e indígenas) reúnam forças frente ao poder Estatal, desde a produção acadêmica?

O uso pejorativo da denominação *Catimbó*, com significado de *feiticeiro*²⁰⁴, implicou (e continua implicando) na perseguição aos indígenas Potiguara (e população Afro praticante da Jurema e da Pajelança), a apontar para a atuação do Estado e da sociedade judaico-cristã no epistemicídio e cosmiocídio afro-indígena (que se mantém há pelo menos quatro séculos), subscritos pelo racismo (sobretudo o racismo religioso) e pelo sexismo, como modo de manter sua cosmologia judaico-cristã²⁰⁵ nas bases do pensamento moderno. No entanto, o *Catimbó* trata-se de uma das tradições filosóficas afro-ameríndias (tradições poético-culturais). Trata-se de uma das vertentes filosóficas africanas desenvolvida no nordeste brasileiro desde as dinâmicas coloniais de escravização dos trabalhadores Banto e Sudaneses do *benfazejo* (L'omi L'odò, 2017; Lopes, 2005; Medeiros, 2022). Enfim, como dizia Dona Lú: “Quem bem fizer pra si é; quem mal fizer pra si é”.

²⁰³ Registro com anuência da Pajé Amanacy Potiguara – Sanderline Ribeiro.

²⁰⁴ De acordo com o Mestre Juremeiro Lucas Souza, neto da Mestra Jardecilha, da cidade de Alhandra/PB, *Catimbó* significa queimar mato. Diferentemente do sentido pejorativo, associado ao significado colonial de *feitiçaria*, defende que *catimbozeiras/os* são benzedoras e benzedores/curandeiras e curadores/rezadoras e rezadores. Semelhante defesa contra a feitiçaria também faz a anciã Zita Potiguara.

²⁰⁵ Denúncias da imprensa internacional apontam investigações sobre abusos sexuais cometidos por padres católicos em todo o mundo, especialmente na América Latina. Como exemplo, a reportagem de Júlio Nuñez: *Diário de um padre pederasta*, do Jornal El País. Essa denúncia motivou o presidente do Estado Plurinacional da Bolívia, Luis Arce, a escrever ao Papa Francisco. O presidente Arce solicitou arquivos e informações sobre os casos de *pedofilia* cometidos por padres e religiosos católicos no território boliviano. A solicitação presidencial se coloca contrária ao uso da fé e da igreja para manutenção da impunidade e cobra responsabilização nas vias da justiça. Nos desdobramentos internos bolivianos, chama atenção a verificação da situação em *escolas e Universidades* que dependem da Igreja e da Companhia de Jesus. Disponível em: <https://elpais.com/sociedad/2023-05-23/el-presidente-de-bolivia-pide-al-papa-todos-los-archivos-sobre-los-casos-de-pederastia-cometidos-por-clerigos-en-el-territorio-boliviano.html>. Acesso em: 24 maio 2023.

Tal “negligência” também aponta, na Jurema Sagrada, não perceber a diferença sexista instituída pelo gênero, dada a invenção das mulheres (Oyěwùmí, 2021). Isso porque há divindade Yorùbá que se relaciona com ancestrais femininos e masculinos. Sendo assim, nas corpas femininas habitam o masculino e vice-versa. Nesse sentido, tais divindades articulam sociabilidades coletivas no sentido de complementaridade, coletividade espiritual e tantos outros significados femininos presentes na Jurema Sagrada – uma ciência ritualística de encantarias.

Essa sabedoria da ciência ritualística *benfazeja*, entre encantados e seres vivos, rebordase na *América Profunda*, na confluência de memórias entre mulheres negras e indígenas e se reestabelece na *Egbè Ifòwòsowópò* pela força da memória e da oralidade, por meio do diálogo intercultural, para resistir às violências interseccionais. Eis o mote ético intercultural que dá significado poético-colaborativo à COCAM. Assim, entendemos que tal negligência demonstra a presença do colonialismo interno (quando discursos acadêmicos encobrem certos sentidos e significados, escamoteando cosmologias afro-brasileiras, por meio do pensamento compartimentado), ao mesmo tempo que reforça o argumento da Universidade Neocolonial, assim como esta, enquanto espelho da Universidade Moderna, busca encobrir o território de saberes da *América Profunda*. Dito de outro modo, a reprodução do sentido de “mestiçagem espiritual” nas relações de poder do conhecimento dominante (central) sobre o conhecimento periférico reverbera o colonialismo interno e opera mecanismo de dominação e exploração (simbólica, material, histórica, espiritual e de memória) próprios do capitalismo-racista-patriarcal-dependente (Rivera Cusicanqui, 2010; 2012; 2015; Gonzalez, 1988; Kusch, 2000).

No giro *Ònà Òkòtó*, na perspectiva da hermenêutica intercultural, o conto *Quem iniciou as práticas do autocuidado na espiritualidade* e o caso *Jurema Sagrada e Revolta na Paraíba* contribuem para refletirmos que, diante do *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*, comunidades negras e povos indígenas praticam aproximações, solidariedade, respeito e auto(inter)cuidado bem antes de vivermos estas experiências na prática da extensão-pesquisa. Passos que vêm de longe, de saberes encantados transcritos pela força em *movimento*, em lutas de resistência pela re-existência.

Ilustração 41 – Oficina Ìjà Dàrà Escrivência Poetizada (card de divulgação)



Fonte: Instagram da Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro e Ameríndias – COCAM (@recosec.ufpb).

Carta – Oficina Ìjà Dàrà Escrivência Poetizada

Caríssimas descentes,

Escrevo esta carta com a intenção de que escutem pela voz do tempo no âmago da ancestralidade. Símbolo de sabedoria e prudência, a voz do âmago da ancestralidade da *Mate Masie* ecoa o significado: o que ouço, fica comigo na prudência de considerar o que outra pessoa disse. Esses ditos não ditos, mas sempre ditos, são dos *passos que vêm de longe*.

Saúdo vosmecê que me escuta nesse dedo de prosa, e digo que escuto todas. Escutei cada voz nas rodas de diálogo desde o planejamento dessa proeza *Ìjà Dàrà*. Desde o cuidado com a partilha experienciada na escrita-corpa-vida, no que se refere: às vezes que praticaram a *Escrivência Poetizada* na escrita-corpa-vida, mesmo com uma ausência aqui outra ali; ao pedido de licença para a realização da oficina; a construção colaborativa dessa imagem-significado metodológico; ao se guiarem pelo sentido do tempo espiralar; nas

músicas cantadas (inclusive as propostas pelas participantes que se animaram a cantar); no cuidado com a mobilidade filosófica Yorùbá-Akan e as dinâmicas de inscrição; na solicitação prévia dos materiais – cadernos, lápis, canetas e fotos de Mais Experientes como eu – com seus valores simbólico, material, histórico, espiritual e de memória em cada banho de ervas ou canto.

Na ritualização da ancestralidade, em meio ao toque do tambor e do maracá, acalantei seus corações aflitos em função daquelas inscrições que diziam: “interesse em participar da oficina para desconstruir o sentido de que negros, brancos [e indígenas] não são iguais, pois ‘somos todos filhos de Deus’”. Fizeram bem de não aceitar tais inscrições, anunciadoras da violência colonial (e colonialidade interna) desde a época dos movimentos transatlânticos e das andanças ameríndias. Ou seja, conectaram-se com a sutileza do poder *asè muntu* e da força dos encantados na Jurema Sagrada, enquanto defesa do território de sabedoria ancestral. E isso é muito bom. Fiquei satisfeita! Com este ato de resistência pela re-existência, ouviram os ensinamentos das ‘Mais Experientes’ e demonstraram que a força das relações coloniais de gênero, com seus príncipes maquiavélicos, não se sobrepõe à força espiritual ancestral, o que muito me agradou nos *preparativos e na oficina* em si. Sabem como sou. Se não gosto de algo não faço fricotes ou rodeios e logo ficam sabendo! Mesmo diante do contexto político brasileiro à época da oficina²⁰⁶, dei altas gaitadas com a chuva de pergunta que receberam, em meio a uma rodada de apresentações e antes mesmo de anunciarem os objetivos da oficina: por que motivo uma oficina entre mulheres negras e indígenas? Que Agenda Afro-Paraibana é essa? Homens não podem participar? Como surgiu a *Escrevivência Poetizada* e o que isso (a oficina) tem a ver com o *Bem Viver*? O que é essa Comunidade de mulheres negras e indígenas?

Vocês flexibilizaram o planejamento da oficina em alguns momentos, e focaram na experiência da oficina para que as corpas presentes percebessem as respostas de suas perguntas ao longo de cada fase, como o tempo que gira caracol a cada história contada. Ou seja, um esforço poético-colaborativo para descolonizar mentes e memórias pelo sentir. Recebi todas as cartas que vocês fizeram e trocaram entre si naquele momento de escrita colaborativa. Emocionei-me com as fotos-memória apresentadas por cada corpa presente e

²⁰⁶ O período em que a oficina *Ìjà Dàrà Escrevivência Poetizada* foi ministrada antecedeu as eleições nacionais, momento de intensa polarização política, em meio à pandemia de Covid-19. O contexto político social brasileiro estava atravessado pelo estímulo ao ódio, negacionismo científico, fome, miséria, corte de verbas públicas, degradação de políticas públicas – notadamente nas Universidades –, retrocesso democrático e as mais variadas, terríveis e perversas manifestações de racismo e sexismo.

com a emoção de algumas dessas. Foi muito forte o compartilhar desse poder simbólico de cada ancestral. Senti em cada corpa a emoção desde a escrita colaborativa. Uma política de escrita que não está focada apenas em escolher palavras, mas em bordar a memória desde histórias da vida e do diálogo intercultural negro e indígena no reencontro de cosmos. Por isso, cuidei para que vocês acolhessem cada denúncia, engasgo, choro, música e grito sufocado. Mais que aprender uma ferramenta metodológica, aquelas corpas precisavam ser sentidas na escuta acolhedora e cuidadora que nós já somos acostumadas a fazer.

Na proeza *Ìjá Dárà* do acolhimento seguido do cuidado, as denúncias questionadoras seguidas de respostas-questões instigadoras no estilo pingue-pongue bordaram a essência do diálogo intercultural, com seus sentidos e significados para o *Bem Viver*:

– Quando a Universidade será lugar para a nossa ciência?

– Já está sendo: aqui e agora.

– Passei toda a graduação sem ler uma autora negra ou indígena. Como usar a *Escrevivência Poetizada*?

– Você pode começar a ler a partir de agora.

– Até quando a Lei de cotas fará com que eu sinta que estou na Universidade por caridade?

– Até quando você deixar esse sentido dominar você, o que significa que está esquecendo da luta dos que vieram antes para estamos aqui.

– Estudei em colégio militar. Foi tanto autoritarismo que nem sei por onde começar.

– Você já começou. Você está aqui!

– Às vezes cobramos e acabamos fazendo coisas semelhantes.

– O colonialismo interno existe. A questão é como vamos lidar como ele.

Entendo que algumas de vocês às vezes precisam de espaço para expressar o sentir ancestral para além do sentir ocidentalizado-branco, e antes de serem direcionadas como loucas para o Sistema Único de Saúde (SUS), no qual a medicina alopática vai receitar um *remedinho para não sentir a vida*. Digo-lhes. Isso ocorre porque a academia moderna ocidentalizada acha que não é função dela cuidar do *sentir* durante o ensinar, e terceiriza o cuidado do olho no olho, do abraço ou de apenas o uso intenso de palavras como *respire*. Práticas de *àwújò* sentidas em *movimento* desde as avós, bisavós e ancestrais de algumas

de vocês. Algumas delas doutoras na sabedoria dos banhos, da fumaça e nas práticas de *axejé*.

Daqui, senti que se demoraram um tempo naqueles vídeos. Todas as mulheres trazidas – Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus, Françoise Ega, Célia Xakriabá, Eliane Potiguara. Todas elas são importantes. Todavia, nas próximas oficinas precisam cuidar da distinção entre curso e oficina para serem mais efetivas na proposta, senão o pirão embola ou o caldo desanda.

Por que não disseram como chegaram a *Mate Masie*? Daquele único símbolo do tecido *adinkra*, a oficina (des)bordou o significado de ouvir e da prudência de guardar certos ensinamentos bordados nos destinos de vocês, antes mesmo de nascerem. Por isso, como ‘*Mais Experiente Ancestral*’, autorizo que compartilhem trechos da *Escrevivência Poetizada, Ciência de Saberes Ancestrais*, seguida de seu sentido ilustrado (Ilustração 42):

Tempo
Tempo-afro
Tempo-indígena
Tempo-cosmos da natureza
Tempo de sabenças
Tempo-diferença no encontro de territórios

Lançar sementes e arar palavras de gosto
Palavras-gosto de mandioca
Plantada nas primeiras chuvas de janeiro
Saber indígena de D. Nilda e tantas outras anciãs Potiguara
Saber na força da Pajé Amanacy
Saber dos povos sobre a leitura dos tempos-cosmos

Lavoura boa anunciada desde as chuvas de janeiro
Tubérculos esperados
De uma colheita
Onde ‘pragas’ são bem-vindas,
Vida e não veneno ‘cianídrico’.

De cultivo em cult-(v)ivo
A mandioca e o inhame têm saberes plurais
A palavra-terreno vai dizer:
Muçuca, cova ou lerão
Banho quente ou não?
Ciência de saberes ancestrais

Ancestralidade-comunidade
Comunidade-quilombo
Quilombo intepistêmico
Rezoes de Dona Noca
Simpatias e banhos de Dona Lú

Autoridade é sabedoria anciã
Homens, mulheres e parentes
Valores de família por tradição

Para concluir, no giro do tempo espiralar por ora me despeço de vosmecês. Vez por outra espio as fotos que registram nessa tal de comunidade²⁰⁷. Agradeço as cachimbadas e deixo recado antes de partir: a Comunidade Colaborativa deve partilhar esse *tatu* e bordar a feitura de novas proezas, inclusive em tempo sem pandemia. Para tanto, além de flexibilizar o planejamento, devem cuidar no excesso de vídeos e na distinção prática entre curso e oficina. Todavia, para a feitura desse bordado devem considerar a ancestralidade de mulheres negras e indígenas. Vou dizer de outro jeito: não apenas da mulher negra ou da mulher indígena, mas no diálogo entre ambos os fios-corpas-vidas, embora em meio a certos conflitos que não destruam o afeto e a ética entre as subjetividades das corporalidades. Afinal, a finalidade da proeza Ìjá Dárà está em tensionar a democratização do pensamento acadêmico dessas corpas que, em meio às violências coloniais, anunciam passos para o *Bem Viver*.

Passos em nossas mãos.

Nossos passos vêm de longe!

Ilustração 42 – Imagem-significado Oficina Ìjá Dárà Escrevivência Poetizada



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida durante a pesquisa de campo (2022).

Mais que solidariedade, no giro *Ònà Òkòtó*, a Oficina afirma que mulheres negras e indígenas praticam a manutenção de relações ancestrais sem fundirem suas subjetividades. Outrossim, o encontro dessas subjetividades se articula de maneira poético-política para se

²⁰⁷ Fotos da *Oficina Ìjá Dárà Escrevivência Poetizada* estão na comunidade do Instagram – @recosec.ufpb.

erguerem frente à dinâmica do *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*, dentro e fora da Universidade Neocolonial.

Conquanto existam certas conflitividades²⁰⁸ em encaminhamentos de alguns processos, quando a COCAM evidencia sua relação de solidariedade para a manutenção de relações ancestrais, tensiona na Universidade Neocolonial outra noção de prática democrática participativa. Reitera, portanto, o antirracismo e o antissexismo (além de outras perspectivas da violência colonial) como caminhos para a constituição de práticas universitárias interseccionais-interculturais que se aproximem à justiça epistêmica (e social), e sinaliza uma noção de ambiência para o *Bem Viver*.

Em meio aos frágeis processos de redemocratização das ‘Nações democráticas’ nas Américas (Central e do Sul), corpos negros e indígenas em *movimento*, dentro e fora da Universidade Neocolonial, fazem-nos retomar o tensionamento acerca das opções prático-políticas na vivência aproximada/distanciada dos feminismos desenhados por Lélia Gonzalez (1984; 1988) e Julieta Paredes (2014).

Em meio às contradições diacrônicas, Oyèrónké Oyèwùmí (2021) argumenta que somos ‘mulheres’ inventadas pela dinâmica colonial. Isto posto e para além de essencialismos, em *movimento* transcriamos os sentidos comunitários ancestrais, de modo que nossos cuidados sejam território e ambiência de auto(inter)cuidados e auto(inter)gestão, mesmo que se constituam desde dinâmicas de encruzilhadas interseccionais (*Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*).

Necessitamos de uma política educacional universitária de dimensão poético-ético-política – dimensão interseccional-intercultural diante da Universidade Neocolonial. Acreditamos que os feminismos defendidos por Lélia Gonzalez e Julieta Paredes apresentam-se como campos prático-político-teóricos capazes de contribuir em nossa luta pela re-existência ancestral. Em termos etimológicos, sabemos que a luta feminista branca²⁰⁹, sob o paradigma mulher branca universal-ocidentalizada, pretendia-se hegemônica e nasceu entrecruzada às ondas (no século XX, preconizando as atividades nacionalistas-republicanas), espelhando-se em práticas patriarcais que, de forma desumana, situou mulheres negras e

²⁰⁸ Os principais conflitos percebidos foram alusivos à gestão do tempo ante as tarefas da Comunidade Colaborativa (as mulheres negras, embora considerem profundamente o tempo espiralar, tendem a utilizar o tempo-político com maior ênfase). Em outros momentos, o alinhamento comunicativo foi palco de conflitos, considerando sentidos e significados distintos em alguns processos (alguns até desconhecidos em ambas as partes), sendo necessária atuação de mediação na manutenção do diálogo intercultural desde o âmbito ético.

²⁰⁹ No sentido geopolítico, consideramos de modo muito especial as companheiras feministas brancas que lutam na luta antirracista e antissexista.

indígenas na zona do não-ser. Entretanto, em meio às disputas pela vida e no campo da episteme, mulheres negras em *movimento*²¹⁰ enegreceram o feminismo²¹¹ e também o amefricanizaram²¹². Em sentido semelhante, as mulheres indígenas comunitarizaram²¹³ o feminismo, de modo que ambas as teorias feministas chegaram ao patamar de Feminismos Descolonizados, como vem refletindo Magali Mendes de Menezes (2017). Esses movimentos lembram o movimento teórico-político de Aimé Césaire (2010), de ressignificar o sentido pejorativo atribuído ao negro por meio da construção da denominação negritude.

Seguindo nossas reflexões, desde uma hermenêutica intercultural, parece-nos que Lélia Gonzalez (1984; 1988) não teve tempo suficiente (pois faleceu) para avançar em seus estudos e proposta do Feminismo afro-latino-americano. Contudo, a considerar a não dicotomia vida/morte na ciência dos encantados, Lélia continua *em movimento* pelas práticas de mulheres negras e indígenas que seguem, na *feitura* da extensão-pesquisa, a continuidade da ideologia matrilinear. No sentido apresentado por Patrícia Hill Collins (2016a), extensão-pesquisa que é também *outsider within*, e é desse lugar que critica o modo como o imaginário científico manipula os mitos de corpos negras e indígenas, desde um *suposto saber* de um ambiente alienado – a Universidade Neocolonial.

A ativista, poeta, cantora e grafiteira Julieta Paredes – em seus movimentos por direitos coletivos desde o território ancestral – defende e opera uma prática feminina para o povo real, a exemplo de comunidades e aldeias (e não para performar em redes sociais), desde o *movimento* chamado “FeminismoComunitário”²¹⁴. Desde o sentido apresentado por Adriana Guzman (2014), ser ‘feministacomunitária’ implica abandonar o machismo e o patriarcado presentes na vida acadêmica da Universidade Neocolonial. Portanto, as corporalidades femininas são convocadas a desfrutar do bordado ancestral fruto de seus trabalhos (inclusive acadêmico) e a não sermos exploradas.

²¹⁰ Mulheres negras em movimento protagonizam a *feitura* de suas lutas em meio às contradições intragênero e entre gêneros, aponta Sueli Carneiro (2003).

²¹¹ Por analogia às reflexões de Lélia Gonzalez (1984) e Sueli Carneiro (2020), a extensão-pesquisa apresenta-se como a imagem da empregada doméstica, corpo na “periferia” da Universidade Neocolonial. Universidade que queria essas corpos brancas. Corpos enegrecidas e racializadas. Da “periferia” do conhecimento, analisa tanto a Universidade Neocolonial quanto a sociedade e encontra, na relação com mulheres indígenas *Ònà* para fortalecer, desde a ancestralidade, encruzilhadas de linguagens contra violências coloniais.

²¹² Como demonstra o artigo *Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez*, de Cláudia Pons Cardoso (2014).

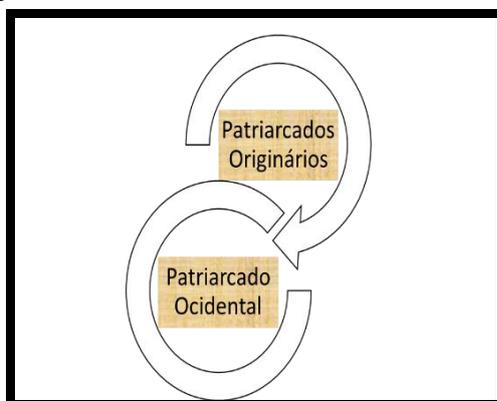
²¹³ A exemplo de Julieta Paredes.

²¹⁴ Desde um amor profundo à Terra, o ‘FeminismoComunitário’ se gesta pela necessidade de mulheres bolivianas de repensar a teoria social e um outro mundo possível, desde o *ubar* de contraposição ao capitalismo neoliberal, racista, patriarcal e colonialista no cenário das minas e campos de cultivo.

Trata-se, em outras palavras, de um movimento mundial contrário a hierarquias e privilégios, a partir de uma prática de descolonização da memória ancestral (memória corporal de nossas histórias, linguagens, regras de convivência, currículos e saberes entre outros). Portanto, se observarmos a memória histórica de luta de mulheres, como Tereza de Benguela e Bartolina Sisa, entre outras afro-brasileiras e ameríndias *em movimento*, assim como a memória histórica da Jurema Sagrada, percebemos que essas sabiam operar no campo da práxis contracolonial da memória ancestral, em função da confluência de memórias campo do diálogo intercultural (Bispo dos Santos, 2015; 2023; Mato, 2008; 2019; Paredes; Guzmán, 2014).

Para além de uma interpretação romântica da resistência feminista universal, consoante *passos que vieram de longe*, na colonização africana as encruzilhadas interseccionais destinaram às corpas originárias o bordado ocidentalizado. Logo, um pacto desigual, marcado pela invenção do gênero e valorização bio-lógica, concomitantemente. Durante a colonização africana, enquanto as ‘mulheres’ bordavam a arte ocidentalizada, os homens eram preparados para ocupar lugares na estrutura de poder com acesso ao conhecimento sistematizado (escrita acadêmica). Portanto, como efeito, operou-se um pacto desigual, que acentuou a cumplicidade masculina entre alguns homens originários (negros e indígenas) e homens do Ocidente (em prol do domínio da *escrita* e sua utilização em espaços públicos e políticos, demonstrado na Ilustração 43), em detrimento aos ritos e saberes femininos ancestrais transmitidos e co-criados por meio da oralidade (notadamente em espaços privados, embora inseguros, a exemplo da violência doméstica).

Ilustração 43 – Desenho do Entroncamento Patriarcal



Fontes: Julieta Paredes & Adriana Guzmán (2014); Oyèrónkẹ̀ Oyě̀wùmí (2021).

Destarte, na *América Profunda*, com a presença da Universidade Moderna (Universidade Terceiro-Mundista Nacionalista ou Universidade Neocolonial), propulsora do

imaginário científico por meio das linhas imaginárias, desde 1492 um modelo de cumplicidade masculina se repete, encobrendo as sabedorias da Jurema Sagrada nas corpos femininas, ainda atribuídas como feiticeiras²¹⁵. Nesse sentido, a cumplicidade masculina, revelada no entroncamento patriarcal, operou na ordem do racismo-patriarcal e foi (e continua sendo) demarcada pela ausência de garantia de vida às corpos femininas²¹⁶ por parte do Estado, a fim de dominar e explorar as corpos femininas (gerando, como consequência, os estupros e feminicídio, ou seja, invasão dos corpos-quilombo-territórios), assim como ausência de políticas universitárias para proteção e impulsionamento poético-político (senão para evitar, ao menos para reduzir o cosmicídio).

Logo, para a Comunidade Colaborativa, o entroncamento patriarcal revela o colonialismo interno, na medida em que tal dinâmica do patriarcado tenta embranquecer as sabedorias afro-brasileiras e ameríndias na dinâmica do *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades* (Fanon, 1968; Paredes; Guzmán, 2014).

Em sentido contrário, na luta antipatriarcal, corpos femininas e masculinas *originárias* se relacionam comunitariamente de modo a ampliar a consciência política feminina (consciência ancestral amefricana), no sentido de descolonizar a memória desde nossas corpos – interterritórios de conhecimentos. Não podemos desconsiderar as relações hierárquicas dentro da Universidade Neocolonial, que às vezes tenta nos inibir. Mesmo que algumas de nós tenham girado mais vezes na roda em *movimento*, nem sempre sabemos lidar com esses desafios. Aprendemos sentindo e sendo, a cada *feitura* de diálogo intercultural da Comunidade Colaborativa.

Assim, nas encruzilhadas interseccionais, de nossa caminhada no diálogo intercultural, refletimos, em meio as práticas e reencontros de memórias amefricanas, se podemos transcriar um território que cartografe o sentir-pensar de nossas corpos colaborativamente, porque não podemos relacionar nossas fronteiras interepistêmicas e de intersaberes (os feminismos que movem a Comunidade Colaborativa) enquanto releitura comunitária de um mundo de violências interseccionais marcado pelas linhas imaginárias academicistas. No sentido *àwújò* desse diálogo intercultural, e desde o giro do tempo pretérito que se faz presente, apresentamos a carta escreviente-ancestral – *Em se plantando, tudo dá!*

²¹⁵ As corpos juremeiras, sob outros termos pejorativos às corporalidades em ritos de matrizes africanas, por anos foram encobertas na clandestinidade, vítimas do racismo religioso e do cosmicídio.

²¹⁶ Inclusive as corpos lésbicas.

Carta – Em se plantando, tudo dá! O que iremos plantar?

Minha Preta Ababuó,

Adianto que no início da escrita desta carta havia montado no búfalo com os *olhares* dessa tal humanidade. Tua neta corria na praia livremente com os búzios nas tranças. Ela estava tão concentrada na escuta do *podcast* que não identificou o rosto do *homem* não branco e só se deu conta da agressão uns três a quatro metros depois. Retornou correndo, atordoada! Encarou vários daqueles rostos ‘*aparentemente brancos*’. Nenhum teve a coragem de repetir tão insolente gesto, tampouco repetir o *olhar*. Em meio à multidão que corria no calçadão, não consegui identificar o *homem* que lhe atirou olhares seguidos do sinal da cruz. Se o tivesse identificado, sopraria em seu rosto e lhe diria com a força dos búzios: ‘toma esse Catimbó’, nem que fosse para assustá-lo! Depois, lembrou-se dos ensinamentos de Dona Lú: “Quem bem fizer, pra si é; Quem mal fizer, pra si é”. Sabia que não podia usar da sabedoria de maneira leviana. Para um coração tolo, bênção vira maldição.

Dias depois, em uma das rodas de diálogo, contou o ocorrido para suas companheiras da Comunidade Colaborativa. Não foram as narrativas de que outras corpos da Comunidade passavam por situação semelhante *àquele olhar* que chamou atenção, mas a forma:

– Passei por situação semelhante na Universidade. Ia participar de uma apresentação de toré e, por isso, estava com pintara corporal Potiguara e com meu cocar. Estava ansiosa e feliz por mostrar minha cultura Potiguara para a Universidade. De repente, uma garotinha de uns cinco ou seis anos, irmã de uma colega de sala, olhou para mim, correu para a irmã e disse que estava com nojo de mim. Eu fiquei sem saber o que fazer. Como dançar o toré naquelas condições?

Por alguns poucos minutos, fez-se silêncio na escuta daquelas memórias narradas pela descendente da ancestre de Jurema seguidas de palavras de acolhida, indignação e afeto na dinâmica de auto(inter)cuidado. Daqui, do giro do tempo espiralar, observei o levante por não terem realizado, há sete ou oito anos atrás, o *Encontro das ‘Mais Experientes’ na mata do Complexo Sertãozinho*.

– Deveríamos ter feito aquele evento! Assim como Larissa Gorgonho Potiguara, ficamos paralisadas pela crueldade do racismo. A professora que, no passado, nomeou a proposta do *Encontro das ‘Mais Experientes’ na mata do Complexo Sertãozinho* como *abominável*, hoje segue afirmando-se negra (posição que não assumia à época), mas o silenciamento daquela época dói até agora.

Em meio às conversas sobre os contextos Ameفرicano e Brasileiro, a proposta da nova Carta Constitucional chilena²¹⁷ – com reivindicações das minorias sociais feministas, ambientalistas e indígena – foi rejeitada. Um aceno ao avanço do conservadorismo. No Brasil, em meio a arrefecimento da pandemia, os protestos seguiam no *Acampamento Terra Livre (ATL)* contra a tese do Marco Temporal e os Projetos de Lei da Morte (PLs da Morte)²¹⁸, período do mandato presidencial de 2019-2021. Na complexidade desse temas, algumas mulheres da Comunidade Colaborativa perceberam que homens cristãos da Frente Parlamentar Evangélica – semelhantes àqueles que defenderam ‘passar a boiada’²¹⁹ – sustentam projetos antiambientais²²⁰ sob a proteção do significado constitucional de democracia desde o Velho Mundo. Ou seja, sob o viés do poder político do *voto* – uma conquista popular do Estado Democrático de Direito (soberania popular) –, a democracia nacional domina o imaginário político (e científico) no sentido colonial, liberal e populista, por meio de práticas sociais conflitantes no contexto étnico-racial, como apontam Frantz Fanon (1968) e Silvia Rivera Cusicanqui (2012; 2015).

Ababuó, com o meu *ibiri* roxo, questionei as mulheres da Comunidade Colaborativa:

– De que adianta falar de sabedoria ancestral e cosmos se não a utilizam para a re-existência e defesa espiritual do corpo-quilombo-território?

Fez-se um grande falatório em meio a questionamentos e destaques:

– Quantos outros estudantes negros e indígenas estão sofrendo com esses olhares, dentro da Universidade? Nos becos da memória, algumas corpos da Comunidade Colaborativa lembram que a proposta do evento tinha caráter ambiental e a relacionaram ao fato de a bancada evangélica estar a favor de projetos antiambientais. Seriam também atuantes da bancada ruralista? Dona Lú voltou das memórias e disse: “o pior cego é aquele que não quer ver”.

De repente, em meio às chuvas no mangue de Tramataia, das asas de borboletas roxas brotaram lamas emoldurantes de *àwújo wa* encoberta. As borboletas roxas sobrevoaram diante daqueles olhos que, em meio aos desafios subjetivos e conflitantes – de gestão do

²¹⁷ Chile rejeita nova Constituição. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2022/09/chile-rejeita-nova-constituicao-por-ampla-margem-e-entra-em-periodo-de-incerteza.shtml>. Acesso em: 08 jun. 2023.

²¹⁸ “[...] Além do PL 191, essa lista de projetos inclui o PL 3729/2004, que trata sobre licenciamento ambiental; o PL 6299/2002, conhecido como o Pacote do Veneno; o PL 2633/2020, conhecido como o PL da Grilagem; e o PL 490/2007, que altera o Estatuto do Índio e defende a tese do Marco Temporal, que limita o reconhecimento de territórios tradicionais”.

²¹⁹ Expressão utilizada pelo então ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, ao se referir à flexibilização de normas que possibilitariam o avanço do agronegócio.

²²⁰ Em 2021, dos 196 deputados federais da Frente Parlamentar Evangélica, 66% foram favoráveis ao caráter de urgência de projetos de Lei antiambientais. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/25/maioria-dos-deputados-da-frente-parlamentar-evangelica-apoia-pautas-antiambientais>. Acesso em: 30 set. 2022.

tempo cronos, cuidado de criança doente, de adaptação às demandas de escrita na pós-graduação e diferentes significados entre corpos negras e indígenas –, fizeram o levante!

– Vamos fazer o evento na *morombo'esaba*? Vamos fazer o Encontro das Memórias Ancestrais. Afinal, como dizia Dona Lú: “Quem cedo quer, cedo vai buscar”.

Logo, os grupos de trabalho estavam montados com a divisão de tarefas para a *Roda Intercultural* – *Em se plantando, tudo dá! O que iremos plantar?* Que teve o objetivo de possibilitar escutas e apontar possíveis direcionamentos sobre situações de violência racial vivenciadas no ambiente acadêmico. Na relação intepistêmica, corpos negras e indígenas pensaram poesia (Ilustração 44), pesquisaram histórias de vida de anciãs Potiguara homenageadas e pensaram os símbolos ritualísticos. Assim, foram homenageadas Dona Zita da Aldeia Três Rios, Dona Conceição da Aldeia Tramataia e Dona Nilda (em memória) da Aldeia São Francisco.

Ilustração 44 – Roda Intercultural - Em se plantando, tudo dá!



Fonte: Roda Intercultural da Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias (COCAM), realizada em 20/10/2022, na UFPB/Campus IV (Mamanguape).

Depois de alguma mobilização para pensar a metodologia do evento, o processo de inscrição/divulgação, a construção do poema-homenagem e na forma de partilhar o alimento, no dia do evento de culminância com a Roda Intercultural (Ilustração 45), as anciãs viveram um lindo momento na Universidade. Estudantes que estavam em outros ambientes, ao ouvir o som do maracá, foram espiar a cerimônia. Ababuó, o som dos maracás seguido dos depoimentos de resistência pela re-existência ancestral, saudou

importantes datas celebrativas (algumas no Àkókò Interfeminista Contracolonial – Apêndice C), como o Dia da Árvore e o Dia da Mulher Indígena.

Sei que já sabes, Ababuó, mas preciso registrar algumas daquelas memórias narrativas:

Fui ser professora na educação cultural indígena. Quando cheguei lá, os meninos diziam: eu lá quero saber de índio! Mas toda sexta eu fazia o toré. Agora, eles tudo têm orgulho (Dona Conceição, 20/10/2022).

Na dinâmica ritualística, depois do toré e da emoção ao receber uma sapucaia, Dona Conceição cuidou de explicar o significado de memória da planta e disse:

Quando eu era criança eu era muito curiosa. Minha mãe dizia: saia daqui! Mas eu ficava escondida e ouvia tudo. As mulheres chegavam prenhas, tinham os meninos, mas ficava a placenta. Daí, pra placenta sair, mãe colocava a Sapucaia debaixo da cama e rezava:

*Minha Santa Margarida
Nem tô prenha, nem tô parida
Tira de dentro de mim
Isso que não serve mais*

E aí as mulé butava tudim as placenta pra fora. Porque planta se cultiva como gente. A gente conversa assim, como quem conversa com os alunos.

Eu ouvi bem a fala de vocês sobre essas coisas chata do *olhar*. Eu já viajei pra tudo quanto é canto. Quando chego, digo logo que sou índia Potiguara. Isso mesmo. Digo logo! Uma vez fomos para uma formação em Pernambuco (eu também sou professora). Mas, rapaz, o povo lá tudo mangado da gente. Eu me levantei e já ia pra cima. As meninas ficaram dizendo: vai não, mulé. Tenha calma! Fui até meio envergonhada, mas fui. Eles têm de tratar a gente com respeito. Em outra viagem (para o Espírito Santo), cheguei mostrando como se reza. Aí eu disse: a gente Potiguara gosta de um Catimbó (Dona Conceição, 20/10/2022).

Ilustração 45 – Imagens da Roda Intercultural - Em se plantando, tudo dá! O que iremos plantar?



Fonte: Roda Intercultural da Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias (COCAM), realizada em 20/10/2022, na UFPB/Campus IV (Mamanguape).

Ababuó, aquele foi mesmo um momento lindo e intenso. Mesmo as corpas negras da Comunidade que não puderam estar presentes, em função da incompatibilidade do horário da atividade com o horário de trabalho, fizeram questão de contribuir com as tarefas que construíram o evento, como já faziam (e seguem fazendo) nas dinâmicas da Comunidade Colaborativa. De repente, uma voz se levantou e disse:

O que vou dizer é meio forte. Sou daqui da cidade de Mamanguape. A gente está tudo próximo, mas distante ao mesmo tempo. Eu só vim conhecer a cultura Potiguara depois do projeto [de extensão-pesquisa]. Lá, eu pude ir nas aldeias e vivenciar os saberes. A cultura [Potiguara] ganhou meu respeito e eu fiz dessa experiência na extensão meu projeto de conclusão de curso. Mas antes, eu achava índio tudo preguiçoso. Porque a gente tá aqui bem do lado, mas não sabe direito como vocês lutam e muito menos como defendem a cultura de vocês com tanto amor. E, se não fosse a professora, também não ia saber como as mulheres negras lutam. E digo mais: se depender só das aulas na Universidade, a gente entra e sai sem saber de nada. Muitos dos indígenas estudando junto com negros, mas não se conversam (Bete, 20/10/2022).

Por fim, Ababuó, despeço-me dessa nossa conversa com os pontos de avaliação do evento. Sabe, as corpas da Comunidade Colaborativa reiteraram a participação em outras atividades educacionais²²¹, nas quais a temática da *violência do olhar* transpassou as conversas. A ausência de estudantes de estudantes negros e indígenas convidados para o evento foi sentida e, entre os questionamentos surgidos, destacaram-se: estudantes negras/os e indígenas estão suficientemente preparadas/os (acolhidas/os) para narrarem dores semelhantes sofridas diante do *medo* presente na relação professor-aluno na Universidade Neocolonial de imaginário científico disciplinador de subjetividades? As borboletas roxas ainda voavam por lá quando reafirmaram que, tão importante quanto negros e indígenas estarem na Universidade, é que estas corpas possam dialogar a fim de estabelecer as conversas necessárias, para além da Comunidade Colaborativa.

Salve a Jurema Sagrada!

O processo, que culminou no Encontro *Em se plantando, tudo dá! O que iremos plantar?*, uma oralitura transcrita na Carta acima, reitera os ensinamentos de Dona Lú: “Uma andorinha só não faz verão”. Tal oralitura, enquanto contenda epistêmica, coloca-se em

²²¹ A exemplo do evento *Diálogo Intercultural e Educação Antirracista*, realizado em 29 de novembro de 2022, alusivo ao Dia Nacional da Consciência Negra. O evento foi co-construído em parceria entre a Comunidade Colaborativa Afro-Ameríndia (COCAM/RECOSEC), o NEABI/UFPB, o Instituto Borboletas e a 14ª Gerência Regional de Educação.

processo de aproximação de fronteiras das corpos negros e indígenas em meio ao desbordar sabenças, desde o diálogo situado nas fronteiras de memórias ancestrais (memórias amefricanas) na dinâmica intercultural.

Portanto, desbordar as forças das linhas de poder neocolonial (níveis de controle dependente desde as linhas imaginárias do Tratado de Tordesilhas ao imaginário científico) parece ser de fundamental importância para outra dimensão de *cubar*. No *cubar*/mirar pelas fronteiras do *entremundos*, movimento de memória e força do/no tempo espiralar.

Em Lêda Maria Martins (2021a), um *entremundos* de reversão simbólica e vivência vibracional, fundamentado na diferença dos cosmos dos encantados de estruturação mítica e mística. Por conseguinte, fronteiras *entremundos* que, pela performance do agora e linguagens rítmicas, consagram em fios-corpos-vidas o sagrado do tempo. Em mirongas, no sopro bordado pela fumaça.

Sopro impossível de ser alcançado pelo conhecimento livresco na Universidade Terceiro-Mundista²²² (Universidade Neocolonial), que encontra sentido de existência na manutenção da dependência para manter o controle sobre corpos, mentes, gênero e espíritos negros e indígenas. Ou seja, para que a grande missão não seja cumprida – de enquanto “herdeiras de mulheres que construíram a própria força” sermos ancestrais de outras pessoas²²³ (Werneck, 2000a).

No sentir-pensar as dores causadas por essas linhas de violências coloniais, ratificamos, na encruzilhada dos cosmos, o caminho re-existente para a liberdade da nação nomeada de “In”dependente. Uma nação “in”dependente, estruturada sob o negacionismo da economia política ocidentalizada, sobretudo quando não dialoga politicamente com as práticas democráticas de nações originárias. Portanto, uma nação “in”dependente, que encobre as encruzilhadas cosmológicas para liberdade, ou, ainda, uma nação cosmofóbica. Eis o significado simbólico e geopolítico das aspas no termo “in”dependente (Bispo dos Santos, 2023; Bona, 2020).

²²² O discurso histórico colonial e de poder hegemônico destaca que “Os colonizadores apoiaram a criação das primeiras universidades da América, em geral de *origem religiosa*, destacando-se que a primeira Universidade foi fundada em 1538, a Universidade de Santo Domingo, na Capitania Geral de Santo Domingo [fundada oficialmente por uma bula papal em 1538]. Seguiu-se, em 1551 a criação da Universidade de San Marcos no Vice-Reino do Peru e, no mesmo ano, a Universidade do México, no Vice-Reino da Nova Espanha; em 1595 da Universidade de San Carlos, situada na denominada Índias Orientais Espanholas. Em 1613, criou-se a Universidade de Córdoba, ligada ao Vice-Reino do Peru. Depois de Córdoba, em 1624, fundou-se a Universidade Maior Real e Pontifícia San Francesco Xavier em Chuquisaca, no Vice-Reino do Peru; em 1676, a Universidade de San Carlos de Guatemala, no Vice-Reino da Nova Espanha e, em 1653, a Universidade de Rosário, também dentro da jurisdição pertencente ao Vice-Reino do Peru” (Leite, 2018, p. 39).

²²³ *Podcast Afetos* com Gabi Oliveira e Karina Vieira. Episódio #53 – Escrevivências.

É de lá, ou melhor, daqui! – dessa força ancestral dos cosmos que corpos negros e indígenas descobrem as linhas do *Atlas*. Um *movimento* de força em linguagem poético-política indissociável aos “movimentos” de luta. Movimentos bordados na ciência das encantarias e nos Feminismos afro-latino-americano e no ‘FeminismoComunitário’.

O desafio em des(re)bordar questões apontadas no preâmbulo das Cartas – algumas soterradas pelo discurso ocidentalizado cristão colonial –, incorre em necessários deslocamentos aludidos ao *movimento* de volta para nossa ancestralidade. Afinal, como dizia minha avó: “Antes tarde do que nunca”.

Confluímos territórios de quintais feministas, tendas e aldeias em imagens escritas e palavras grafadas pela vida em movimentos de luta. Pelas linhas-caminhos tensos da Universidade Terceiro-Mundista (Universidade Neocolonial), fios-corpas-vidas re-bordam memórias amefricanas de generosidade e transformação, desde as experiências da extensão-pesquisa afrodiaspórica e ameríndia. Memórias amefricanas re-bordam em águas de poesias ancestrais e reinventam, no chão acadêmico, sabedorias de interterritórios originários confluentes de histórias de luta. Portanto, o valor da experiência se distingue do valor academicista (formal e neocolonizado) (Lopes, 2005).

A *Egbè Ifòwòsowópò* é composta por corpos cujas histórias se gestam em sabedorias ancestrais e na luta. Por mais que o feminismo seja um discurso plural, há mulheres negras e indígenas que, a citar Sueli Carneiro (2020), Raquel de Andrade Barreto (2005), Juliana Bartholomeu (2020), Dona Nilda Potiguara, Pajé Amanacy (2021) e Eliane Potiguara (1989) cujas lutas, bordadas por seus fios-corpas-vidas, levam-nos a perceber como a ausência da intersecção do racismo e sexismo na análise da produção do conhecimento acadêmico esvazia o debate pluri-verso. Portanto, tais percepções nos levam a questionar como compreender o sentido academicista da teorização do feminismo universalista e suas ondas se as ancestrais mulheres negras e indígenas, que já lutavam por todas as suas dimensões de existência, não estão ali representadas?

Os movimentos de luta de mulheres negras e indígenas, que se reúnem em Comunidades Colaborativas na Universidade Neocolonial, ao mesmo tempo que buscam compreender as forças de encobrimento pelas linhas do *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*, trazem, em suas (nossas) existências mais profundas (ancestrais), o sentir-pensar vibracional da cadência dos fios-corpas-vidas e enunciam um novo espectro da filosofia intercultural, traduzidos nas ilustrações e imagens desta tese.

Desse modo, nomear as memórias amefricanas (mesmo que sejam memórias fragmentadas pelas fronteiras das linhas do *Atlas*) significa desbordar o sentido ocidentalizado

de encruzilhada, ao mesmo tempo que se tensiona o território terceiro-mundista instrumentalizado (Universidade Neocolonial). Como já vimos ao longo da tese, trata-se de um território de conhecimento estruturado na produção de conhecimento operada pela aparente dissociação entre o racismo e o sexismo. Dessa forma, as memórias amefricanas, desde os fios-corpas-vidas, tensionam os equivalentes homeomórficos. Na Comunidade Colaborativa, sentimos-pensamos que tal tensionamento reborda o imaginário científico desde nossos cosmos ancestrais. Destarte, co-construir um trabalho acadêmico desde as frestas da interculturalidade, da interseccionalidade e dos feminismos já abordados opera uma práxis de re-existência do espírito das palavras, símbolos e modos de vivência, dentro e fora da Universidade Neocolonial. Uma práxis de resistência ao cosmicídio.

Da Comunidade Colaborativa, desde uma noção de Educação Interfeminista Intercultural, olhamos para a Universidade Terceiro-Mundista (Universidade Neocolonial) buscando perceber os desdobramentos do *Manifesto Liminar de 21 de Junho de 1918*²²⁴ para corpos negros e indígenas na academia. Há quem acredite que estudantes negros e indígenas buscam status, prestígio, ascensão social e méritos individuais – méritos da branquitude acadêmica operadora de colonialidades. Diferentemente de Denise Leite (2018), diante do histórico de negação à formação universitária, questionamos para que estudantes negros e indígenas buscassem, na Reforma de Córdoba, referência histórica estudantil? E de que modo as linhas imaginárias do Tratado de Tordesilhas, na contemporaneidade, permeiam a Universidade Terceiro-Mundista (Universidade Neocolonial) ao encobrir o território de sabenças ancestrais? Em que medida conhecer, ao menos introdutoriamente, o surgimento das Universidades Terceiro-Mundistas contribui para perceber o modo como linhas imaginárias do cientificismo encobriram (e ainda encobrem), por exemplo, a ciência dos encantados?

O *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades* demonstra, desde o passado colonial, que as linhas imaginárias do cientificismo encobriram as práticas de economia política comunitária (economia solidária) e o *modus vivendi* dos povos originários e comunidades negras afrodiáspóricas, respectivamente. Portanto, desde o início, as Universidades Terceiro-Mundistas (Universidades Neocoloniais) operam e são operadas pela lógica do capitalismo-racista-patriarcal-dependente, de modo a manter o racismo e o sexismo, inclusive epistêmico, ante o protagônico e importante papel de mulheres negras e indígenas em suas sociedades matripotentes (de *Ìyá àgbas e anciãs*). Nessas circunstâncias, que sentido

²²⁴ Referimo-nos à Reforma Universitária de Córdoba.

de Educação Interfeminista Intercultural borda as corpas negras e indígenas desde a Comunidade Colaborativa?

Em caráter conclusivo, a práxis crítica levou a *Egbè Ifòwòsowópò* a refletir certas tensões sobre opções prático-políticas na vivência aproximada ou distanciada ao Feminismo afro-latino-americano e ao ‘FeminismoComunitário’. Entendemos, por sinal, estes dois campos teóricos não como antagonicos, mas como dialógicos.

Os feminismos em contexto como campos teóricos e dialógicos visibilizam (desbordam) as lutas das mulheres negras, dentro e fora do *morombo'esaba*, com o apoio de mulheres indígenas. Portanto, uma dimensão de luta que se traduz em campo de poder feminino enquanto projeto de sociedade, desde a utopia indígena andina *sumak kawsay*. Uma dimensão de luta colaborativa de significado de ‘trabalho e cuidado’ experienciada na *Agenda Afro-Feminista do 25J*, na Oficina Ìjì Dàrà Escrivivência Poetizada e no Encontro *Em se plantando tudo dá! O que iremos plantar?*

Em que pese a expansão acadêmica no interior (litoral norte paraibano) e os esforços de projetos educacionais transdisciplinares, de que modo a Educação Interfeminista Intercultural anuncia esforços para uma política acadêmica transdisciplinar fundamentada por feitura poético-políticas, desde memórias amefricanas e da *América Profunda* como percebidas pelos Feminismos afro-latino-americano e pelo ‘FeminismoComunitário’?

Assim, diferentemente da teoria feminista universal, tem-se a dimensão de luta colaborativa de significado de ‘trabalho e cuidado’, como referenciada no feminismo afro-latino-americano e no ‘FeminismoComunitário’. Estes, quando bordados pelo *Ofò*, rebordam na Comunidade Colaborativa o sentido de valorização da convivência familiar desde o *Asè Muntu*. Ambos os conceitos das teorias feministas (Feminismo afro-latino-americano e ‘FeminismoComunitário’) distam do modo como pensa o feminismo universal. Em outras palavras, diferentemente da família generificada (família nuclear ocidental), marcada por “mulheres” submissas e de atuação exclusivamente doméstica quanto à maternagem; maridos às vezes provedores, “proprietários” de corpas femininas e de seus filhos. Assim, a família materna negra, comunitarizada e amefricanizada, não se orienta por garantir ‘herdeiros’, mas sim a prole – um desbordar da retroalimentação de gênero ocidentais como hierarquia da diferença (Oyěwùmí, 2004).

4 REBORDAR UM JARDIM DE CABAÇAS – A EDUCAÇÃO INTERFEMINISTA INTERCULTURAL

*Escolhe.
Segue teu caminho.
Reborda memórias ao escutar
O balançar das forças das sementes
No tempo do tempo
Faz das memórias
uma nova percepção de mundo (Luz Santos).*

A partir das *sabenças* das filosofias afro-brasileiras e ameríndias (sabedorias ancestrais), este capítulo visa sugerir uma imagem de política de Educação Interfeminista Intercultural. Por política de Educação Interfeminista Intercultural, compreendemos os esforços transdisciplinares arrematados por rebordados de memórias amefricanas na *Améfrica Profunda*, sentidas desde o bordado entre os movimentos do Feminismo afro-latino-americano, do ‘FeminismoComunitário’ e a residência na extensão-pesquisa.

Em que pese a importância do conhecimento sistematizado (livresco), a ciência das encantarias, experiencializada pela oralidade e nas transcrições de oralituras, acentua a importância da transmissão da sabedoria ancestral em diferentes lócus do saber acadêmico, inclusive nos feminismos citados. Trazemos uma *sabença* co-construída desde um *ethos* intercultural pela tradição e na experiência do sentir-pensar viabilizado na extensão-pesquisa. Portanto, a noção de política de Educação Interfeminista Intercultural apresenta-se como rebordado ancestral de contenda epistêmica à Universidade Neocolonial, desde a *Améfrica Profunda*.

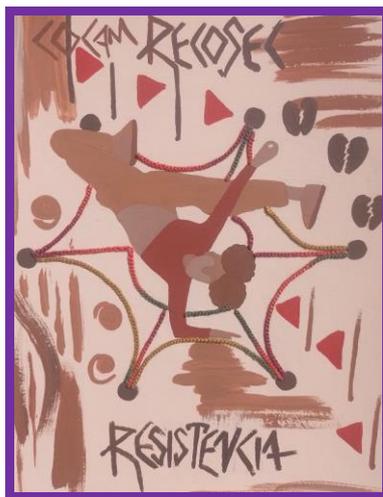
Na resistência ao desafio da Universidade Neocolonial, a Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias (COCAM), fundada em 2012, no litoral norte paraibano, borda o sentido ancestral de uma política de Educação Interfeminista Intercultural com o objetivo central de co-criar política educacional no diálogo intercultural entre corpos afro-brasileiras e ameríndias, consoante práticas femininas e feministas antirracistas e antissexistas, rebordadas pelas memórias da ciência das encantarias. Enquanto objetivos específicos, tal política visa: a) ampliar o bordado intercultural da extensão-pesquisa em âmbito interterritorial como residência extensionista; b) ampliar os bordados interculturais entre a Universidade e os *movimentos* sociais feministas, por meio de práticas transdisciplinares e intercâmbios de extensão-pesquisa.

A COCAM não iniciou suas tarefas na intencionalidade de atuar como Comunidade. Algumas de nós éramos vítimas da inconsciência racial – palco da branquitude. Entretanto, valores comunitários têm guiado nossas andanças antes mesmo da extensão-pesquisa. Da

busca à profissionalização (terceiro-mundista) rumo ao mundo do trabalho, percebemos a necessidade de rebordar nossas histórias ancestrais como elemento de pertencimento interseccional. Portanto, uma noção de pertencimento na Universidade rebordada na extensão-pesquisa.

Desde o significado hermenêutico intercultural, para a COCAM, a indissociabilidade entre a formação superior e as andanças na extensão-pesquisa levaram à feitura de cartas escritas à “punho” ancestral, causos, contos e imagem – sentido constituinte do método de *Escrevivência Poetizada, Ònà Òkòtó*²²⁵. Assim, desde 2022, assumimos a imagem visual da COCAM²²⁶ (Ilustração 46). No entanto, já é perceptível a necessidade de repensar a imagem-significado da *Egbè Ifòwòsowópò*, de modo a expressar imagetivamente as dinâmicas de interseccionalidade e interculturalidade.

Ilustração 46 – Identidade Visual da COCAM/RECOSEC (3ª Fase)



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

O Movimento de Mulheres Negras na Paraíba e o Movimento Indígena Potiguara e das Mulheres Indígenas Potiguara exerceram profunda influência na caminhada de desbordar o significado de rede e rebordar o significado de Comunidade Colaborativa. Poderíamos nomear esse processo de um novo *gestar*. Desde nossas consciências cósmicas (consciência amefricana), e enquanto úteros ancestrais, parimos a nós mesmas desde sementes de Piriquití e rebordamos um jardim de cabaças, símbolo de complementaridade (Ilustração 47). Dessa maneira, na força ancestral da cabaça, somos gestadas nas *frestas da interculturalidade*.

²²⁵ Neste estudo com o sentido de *feitura* desde o caminho do tempo caracol.

²²⁶ Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro e Ameríndias, antiga Rede Afro-latino-empREENDEDORA, Educativa e Colaborativa no Secretariado (RECOSEC). Instagram: @recosec.ufpb

Ilustração 47 – Imagem-significado da Cabaça na complementariedade



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

Em tais úteros ancestrais, bordados pelo tempo ancestral, gestamos sabenças perdidas e esquecidas nos oitões da memória. Ao parir uma ambiência de corpas-quilombo-aldeia, retomamos, preservamos e perpetuamos saberes constituidores do sentido ancestral comunitário. Minha avó, Dona Lú, dizia que “a dor é quem ensina a parir”. Parafraseio-a ao me referir ao jardim de cabaças: diga-me com quem tu trabalhas que eu te direi quem és.

Portanto, transformamos as distâncias das margens “periféricas” em *fronteiras interculturais* que, rebordadas, aproximam *frestas da interculturalidade*, mas, sobretudo, pela experiência de fazer emergir das profundezas das sabenças um outro sentido de democracia no pensamento acadêmico – um projeto de Bem Viver na Educação Universitária. Por conseguinte, a *Egbè Ifòwòsowópò* gestou e pariu uma ambiência – uma egrégora – de busca e retorno às raízes do *Igi do conhecimento*.

Diferentemente do *Sistema de Castas e suas reformas*²²⁷, as *fronteiras interculturais* se rebordam de diferentes maneiras – na escuta, no cuidado, no trabalho, entre outros – ao longo da jornada de uma década – período do *gestar* COCAM. Afinal, no *Quintal* uma tia-madrinha podia (e pode) ser mãe de várias afilhadas/os; ou uma mãe por adoção pode gestar um filho por cinco, seis ou mais anos, dez anos parece ser o tempo introdutório para a *retomada da consciência de si*,

²²⁷ Kabengele Munanga (2019) faz menção ao pensamento reformista de Sistemas de Castas na fronteira entre Santo Domingo e Haiti. Aqui, refiro-me também à Reforma Universitária de Córdoba.

enquanto corpos comunitários (quando o tempo significa a própria ocupação da consciência ancestral) – território de nossas subjetividades fronteiriças transcendentais ao gênero.

Parimos uma ambiência de encontro ao diálogo fronteiriço entre o *sumak kawsay* e a ancestralidade da ‘Grandy Nanny’, como diz Gonzalez (2020). Portanto, assim como as memórias narrativas (memórias amefricanas) das *sapucaias* ‘cultivam gente’, a Comunidade Colaborativa se propõe cabaça cujas corpos são descendentes da ‘Grandy Nanny’ (quem sabe uma Preta Velha!). Assim, a Comunidade Colaborativa gesta uma imagem de Educação Interfeminista Intercultural rebordada no *asè muntu* – uma noção de ambiência para o Bem Viver, alternativa ao conhecimento terceiro-mundista. Afinal, como nos ensina Margarida Maria Alves: “É melhor morrer na luta do que morrer de fome”.

Desde as andanças iniciais na extensão-pesquisa, junto ao NEABI e ao Movimento de Mulheres Negras na Paraíba, culminantes neste estudo, nossa “luta” é por uma educação pluri-versa (cujo conhecimento interepistêmico reborde políticas da educação superior no sentido de justiça epistêmica) coadunada ao Dossiê Ações Afirmativas na UFPB (NEABI, 2013). Em vista disso, um significado de justiça epistêmica rebordado em ações colaborativas, desde uma noção de diálogo intercultural. Dito de outra maneira, um significado de justiça epistêmica a partir de práticas, métodos e processos metodológicos democráticos colaborativos imbricados às sabedorias ancestrais.

Com relação à economia política comunitária, a Educação Interfeminista Intercultural visa rebordar imagem na ambiência para o Bem Viver, como paradoxo para tensionar indicadores de vulnerabilidade no território terceiro-mundista e buscar transformá-los.

De acordo com dados da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL, 2015), 896.917 mil pessoas foram identificadas como indígenas. O mesmo estudo revela, em Estados Plurinacionais, que em países como a Colômbia a presença de 1.559 852 mil indígenas. Esses números refletem os poucos esforços do nacionalismo brasileiro ante a pluralidade étnica e racial na *América Profunda*.

O mesmo estudo possibilita perceber simetrias na tipologia de indicadores de vulnerabilidades (Quadro 3) no território terceiro-mundista entre a população negra e indígena, em contextos de não reconhecimento pleno de cada cultura presente, particularmente quando operadas em território conceitual “in”dissociável: diáspora africana e América Profunda – o Terceiro Mundo. Do ponto de vista da interculturalidade sentir-pensar, esses indicadores sugerem estruturalmente a presença de visões plurais.

Quadro 3 – Indicadores de Vulnerabilidade no Território Terceiro-Mundista

POPULAÇÃO NEGRA	POPULAÇÃO INDÍGENA
Fluxos migratórios e disjunção familiar	Deslocamentos forçados e perdas de território
Definição do papel da mulher negra	Definição da natureza da mulher indígena
Vulnerabilidade geracional e de gênero no acesso à educação superior pública	Vulnerabilidade geracional e de gênero no acesso à educação superior pública
Insegurança e violência policial	Violência do campo
Genocídio Negro	Genocídio Indígena
Feminicídio Negro	Feminicídio Indígena
Insegurança alimentar	Desnutrição e elevada mortalidade
Menor acesso à água potável, sobretudo nas cidades	Poluição das águas, degradação dos solos e dificuldades na manutenção do plantio/agricultura em função do agronegócio
Moradias insalubres e extremamente distantes dos locais de trabalho e estudo	Moradias em zonas rurais, por vezes próximas ao agronegócio
Alto índice de contágio em surtos de vírus	Risco de desaparecimento de etnias em transmissões de epidemias
Perda do idioma de origem africana (bilinguismo ioruba/banto/Keto/Jeje)	Perda das línguas indígenas e do bilinguismo indígena.

Fonte: Elaboração da autora em adaptação o Relatório da CEPAL (2015).

Os poucos elementos de identidade intercultural da população negra e indígena trabalhados pedagogicamente na política do currículo escolar, sobretudo em calendários “comemorativos”, chegam timidamente (quando chegam) à formação de quadros superiores. A Universidade Neocolonial, por meio do racismo por omissão, ao não incorporar práticas tradicionais e o bilinguismo, reforça estruturalmente os indicadores de vulnerabilidade apresentados (Quadro 3) (Fanon, 1968; Gonzalez, 2020).

Para manutenção do *status quo* enquanto controle social pelo consumismo do produto academicista (produção científica) de parâmetros imperialistas na sociedade do indivíduo, em sua maioria a “nação” brasileira não demonstra se importar em ter formado apenas 27 indígenas doutores/as no ano de 2019.

A manutenção de Indicadores de Vulnerabilidade revigora o caleidoscópio de colonialidades produzido pelo *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*. Por conseguinte, rebordar as práticas das sociedades na fronteira da diferença tensiona a dominação social operadora do imaginário hierarquizante pela raça, no significado e sentido de humanidade.

A dimensão de classificação hierárquica pela raça imbricada ao sexismo – a discriminação racial no Brasil, assim como em países Terceiro-Mundistas – reflete, nas relações sociais, como o pensamento e conhecimento é classificado e produzido pelas

subjetividades subalternizadas (mulheres afro-brasileiras, indígenas, lésbicas, travestis e transexuais). Ou seja, a divisão internacional do trabalho ou divisão sexual cis-heteronormativa do trabalho, antes (ou durante) de ser efetivada nas práticas sociais, ganha fôlego no âmbito dos conhecimentos produzidos pelo pensamento acadêmico, numa dinâmica cartográfica do geopensamento. Portanto, no âmbito da hermenêutica intercultural, compreender propostas desde as fronteiras feministas e femininas de mulheres negras e indígenas vai ao encontro de reflexões e práticas transdisciplinares.

Dito de outro modo, em tais práticas a disputa não se dá pelo centro epistêmico, o que significaria acreditar que o conhecimento ocidental é superior. Sob tal crença, assumir uma centralidade significaria apenas inverter o “jogo” da dicotomia patriarcal (entre o prover e cuidar). Esse jogo estrutura o papel colonial do universalismo abstrato operador do pensamento moderno, (re)produtor da violência ontológica e epistêmica (objetificação e epistemicídio), reprodução da dialética Senhor-Escravo. Na perspectiva trazida por Audre Lorde (2015), na condição de mulheres negras e indígenas (sem desconsiderar mulheres negras e indígenas trans e lésbicas), a práxis epistêmica de não poder optar sobre qual opressão devemos lutar, mas de fazer de nossas diferenças a fronteira da re-existências. Mais que pretensão de giro da minha episteme, consideramos essa perspectiva um constructo para um projeto político social operado por uma proposta transformadora à lógica da branquitude presente na construção da subjetividade racializada – a Educação Interfeminista Intercultural (Rivera Cusicanqui, 2012; 2015).

Portanto, paradoxalmente, em referência à pluralidade de povos afro-brasileiros – para quem a instância comunitária é priorizada ante os interesses individuais –, neste estudo recorreremos às sabenças do *Quintal* e das *Aldeias* rebordadas em filosofia Yorùbá e Ameríndia. Outrossim, as escolhas pelas sabenças dão-se pelas frestas da interculturalidade, espelho de valor da oralidade (L’omi L’odò, 2017; Lopes; Simas, 2022).

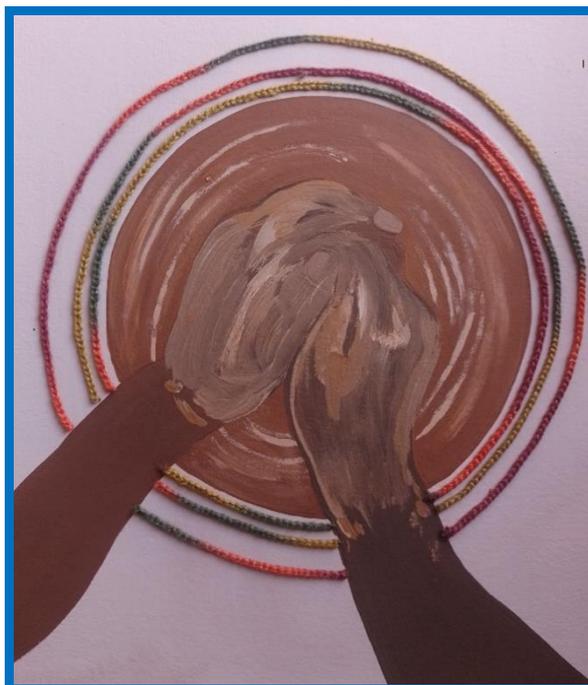
Das frestas da interculturalidade, sugerimos, como diretrizes para uma imagem de Educação Interfeminista Intercultural desde uma prática de auto(inter)gestão comunitária: 1) *corpas-quilombo-território* rebordadas na sabedoria ancestral. Universidade significa conhecimento, portanto deve ser retomada desde o conhecimento das sabenças ‘Mais Experientes’, em prol de uma comunidade acadêmica democrática. Como dizia Dona Lú: “Respeite os mais velhos!”; 2) *Asè Muntu* não é uma força essencialmente harmônica, mas um processo complementar, por isso está relacionada à capacidade de co-criar. A complexidade cosmogônica atua se opondo complementarmente, com a finalidade de rebordar outro desenho de espaço democrático (ou seja, justiça epistêmica); 3) Na dimensão *àwújọ wa*

(compreende seres vivos e não vivos), lembranças e sabenças das/os ‘Mais Experientes’ são fortes elementos para rebordar uma imagem de Educação Interfeminista Intercultural – imagem do contracolonialismo de resistência pela re-existência, elemento da memória amefricana; e 4) *Mentoria Intercultural*. Na sociabilidade da COCAM, essa talvez seja uma das mais importantes diretrizes, por fazer relação direta às corpas-quilombo-aldeias cartografadas nas memórias desta tese. A posição mais importante das mulheres da *Egbè Ifòwòsowópò* é a “penúltima fio-corpa-vida” (aquela próxima à última, a depender do ponto de vista) da formação superior. A “antepenúltima” – um dia foi última e aprendeu com as ‘Mais Experientes’. Logo, as antepenúltimas têm o poder de compartilhar e coordenar a partilha do *tatu* por meio da ação mentorada, um outro modo de auto(inter)cuidado. Em tal feitura, as últimas se tornam “antepenúltimas” para compartilhar o *tatu* com as próximas, vindouras. Este rebordado de movimentos dá à Comunidade Colaborativa significado de interterritório, como também de *Redes de Comunidades Colaborativas*²²⁸. Portanto, a *Mentoria Colaborativa* não se trata de um modo de fazer aconselhamentos para transferência de conhecimento, mas de bordar o sentido da economia política comunitária na produção do pensamento acadêmico.

Enfim, desde a sabedoria de ‘*Plantar milho para colher chuvas*’, Dona Lú dizia: “a vida é como o ar dentro de uma bola. Para entrar um ar novo é preciso deixar o antigo sair”. Ou seja, gestar Redes de Comunidades Colaborativas visa desencobrir violências e reborda o ciclo do exercício dinâmico das diretrizes para a Educação Interfeminista Intercultural, ilustrada na imagem-significado (Ilustração 48):

²²⁸ Antes da COCAM, a autora da tese foi mentorada pela Senhora Prof.^a Dr.^a Solange Rocha e várias/os companheiras/os do NEABI/UFPB. Durante o doutorado, o Grupo de Trabalho de Ações Afirmativas, vinculado à Comissão de Ações Afirmativas (a autora foi integrante de ambos os espaços), desenvolveu ações de mentoria com o propósito de viabilizar o acesso de candidatas/os autodeclaradas/os negras/os, indígenas, quilombolas, pessoas com deficiência, surdas/os e pessoas travestis e transexuais ao Programa de Pós-graduação de Faculdade de Educação da UFRGS (PPGEDU/FACED/UFRGS). Na dimensão da Comunidade Colaborativa, essa relação de mentoria inicialmente foi pensada e gestada juntamente com Iranilza Cinézio Potiguara, no período do início do seu doutorado em Ciências das Religiões. Depois, dialogamos com todas as mulheres. Algumas acharam interessante, mas estavam com criança pequena e querendo curtir esse momento da maternidade. Nas reuniões da Comunidade, outra de nós acompanhou e trouxe importantes contribuições às reflexões que fazíamos sobre certas vivências e experiências, que poderiam ou não ser transformadas em projetos de pesquisa. Ela não manifestou interesse em ser mentorada e tudo bem. Isso porque a *Mentoria Intercultural* é uma opção. Larissa Gorgonho Potiguara foi mentorada desde 2021 e, em 2023, alcançou a aprovação na seleção do Mestrado no Programa de Pós-graduação em Educação da UFPB; Maráisa Machado está em fase de mentoria. Essa feitura de mentoria, de sentido contracolonial, denominamos como *Ònà* para *Redes de Comunidades Colaborativas*.

Ilustração 48 – Imagem-significado das Diretrizes para a Educação Intercultural Interfeminista



Fonte: Ilustração de Lígia Emanuele, vulgo Azulão, produzida na pesquisa de campo (2022).

A modelagem do *barro* na Ilustração 48 tem como significado o necessário trabalho manual feminino, base das Diretrizes para a Educação Interfeminista Intercultural. Um sentido de trabalho manual remetente ao tempo espiralar no qual bordamos reencontros de sabenças nunca esquecidas, tais como o manusear a cabaça, mexer na cuia de barro, peneirar o xerém, socar no pilão, costurar, bordar, macerar ervas e tocar tambor. Processos manuais desde o princípio organizador fundamental às relações de senioridade e direcionamentos familiares. Em outros termos, co-criações de sabenças e feitura ancestrais às quais, no giro do tempo espiralar, passam por mãos ‘Mais Experientes’, como serão as nossas mãos no futuro. Afinal, como dizia minha avó: “Quem procura trabalho é porque é trabalhador!”.

Ainda em referência às diretrizes para uma imagem de Educação Interfeminista Intercultural, não buscamos estabelecer um pseudo novo centro do poder acadêmico. Em perspectiva de complementariedade, *anamachos* têm espaço na Comunidade Colaborativa quando aceitam como princípio organizador fundamental as relações de senioridade, um modo de ratificar respeito à linhagem desde os encantados em nossas subjetividades fronteiriças (Lopes; Simas, 2022; Oyěwùmí, 2004; Simas; Rufino, 2018; 2020).

Esse processo, de rebordar distâncias de subjetividades fronteiriças, encontra sentido na busca por uma outra noção de escuta discente; na identificação de ‘*Secretárias Antropólogas de botas*’ desde nossas andanças; durante os intercâmbios interculturais (com sentido para além das políticas de intercâmbio da educação superior pública); na *feitura* transdisciplinar

dos Inventários Participativos; no diálogo em *movimentos* de luta das Jornadas de Redes Formativas e no bordado da Escrivivência Poetizada. Assim, bordamos imagem sobre a produção acadêmica desde a interdiferença.

Ao refletirmos sobre a *produção acadêmica intercultural*, retomamos algumas reflexões emergidas durante a construção da *Agenda Afro-Feminista – 25 J* (Capítulo 3), tais como: “o que é o Bem Viver para as mulheres negras e indígenas? O que motiva trazer esse debate, enquanto projeto de mudança da sociedade? Afinal, minha avó dizia: “em terra de sapos, de cócoras com ele”. E sentir-pensar o poder para além dos cargos de decisão” ou, de forma mais profunda, pensar o poder da sabedoria nas diferenças (Fanon, 1968; Gonzalez, 2020).

Não obstante a necessária presença de corpos negros e indígenas nas Universidades públicas (referente a políticas de acesso e permanência), combater o epistemicídio e o cosmicídio apresenta-se como tarefa de resistência pela re-existência de filosofias afro-brasileiras e ameríndias, a exemplo da feitura da mentoria. Portanto, resistência à branquitude (dentro e fora da academia) na busca de bordar uma noção transdisciplinar de poder desde uma consciência intercultural e pluri-versa (Bona, 2020; Carneiro, 2005).

Na *feitura* deste bordado cartográfico poético-colaborativo, *tempo* e *movimento* são dois importantes elementos femininos e feministas, feitura para Educação Interfeminista Intercultural sugerida. Isso porque, ao transcriar o *tempo*, bordamos outro sentido ao *movimento*, no tempo do tempo. As memórias de nossas avós trouxeram (e trazem) *sabenças* por vezes inalcançáveis aos livros acadêmicos. Se, no passado, algumas de nossas ‘Mais Experientes’ viveram sabedorias ancestrais às escondidas (ou sequer puderam viver as sabedorias), em função das marcas da violência colonial de perseguição e repressão, na contemporaneidade, nossas lutas feministas bordam o *orgulho* e a *retomada* na preservação de ritos e tradições provenientes da ciência dos encantados.

Desse modo, seguimos bordando essa aventura da experiência de *Ònà Òkòtó* inédita na percepção da complementaridade entre cultura negra/cultura indígena ou filosofias (filosofias africanas e ameríndias, logo, filosofias interculturais). Nesse *Ònà Òkòtó*, revisitando conceitos de sentidos próprios opera no desdobramento da interseccionalidade-interculturalidade, ou seja, a noção de Educação Interfeminista Intercultural proposta.

Para tal noção, ao rebordarmos a ciência dos encantados, devolvemos às nossas ancestralidades (afro-brasileiros e ameríndios) outra noção de vínculo com o seu passado – com significados próprios de humanidade, amor e alegria. Devolvemos suas (nossas) próprias memórias. Afinal, o poder não está apenas em altos cargos de decisão (esses inclusive são temporários), mas se gesta nos distintos significados para democracia, na utopia do *Bem*

Viver. Isso ocorre na maneira como dialogamos com a mata do *Complexo Sertãozinho*, como sentimos o ar da *fumaça* do cachimbo, como sentimos os diferentes significados da chuva na *Maré de Tramataia*. Assim, uma noção de ancestralidade gestada e parida re-existente desde a *América Profunda*.

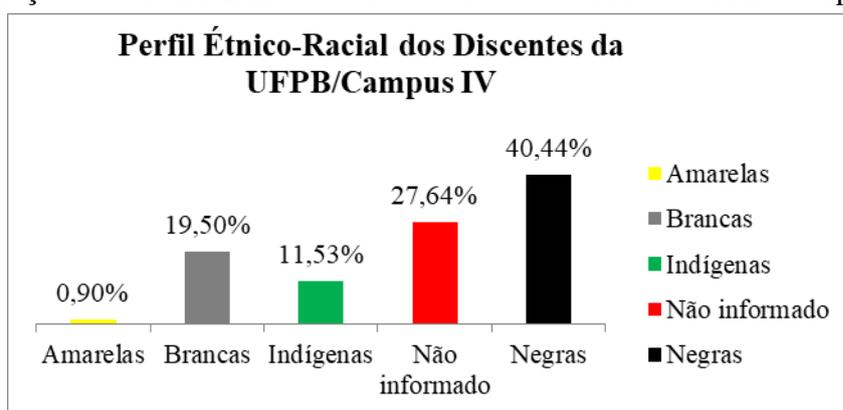
Em vista disso, o território cultural e político da *América Profunda* é profundo porque reborda *àwújọ wa* de ancestralidades negras e indígenas e reafirma pertencas cosmológicas, *Ònà Òkòtó* para justiça epistêmica (e social). Como negar a memória do cheiro do fumo de Dona Noca ao sentir a cachimbada de Dona Zita Potiguara? Experimentar, compartilhar, sentir a gira do tempo, no tempo girar.

Apesar dos avanços democráticos no terceiro-mundo, no tocante ao acesso da população negra e indígena à Universidade Pública (notadamente em decorrência da política de cotas), a inobservância da mobilização discente à *política de autodefinição* e a cosmofobia produzem uma assimetria nas políticas públicas de educação para o segmento estudantil (étnico e racial) (Bispo dos Santos, 2023).

Outrossim, a ausência de operacionalidade na política educacional superior pública estaria encobrendo outro viés da interdiferença racial. A desarticulação de processos democráticos consoantes aos cosmos afro-brasileiros e ameríndios, referente aos bordados epistêmicos produzidos (ou não) pela permanência dos discentes de perfil étnico/racial em seus aspectos interfeministas interculturais: de frestas interculturais; de co-criação feminina negra e indígena desde memórias ancestrais; de referência aos territórios ancestrais a partir de cosmos Afro-brasileiro e Ameríndio; de ritos tradicionais e ancestrais desses cosmos; situação socioeconômica dos estudantes negros e indígenas, entre outros aspectos.

De acordo com a Superintendência de Tecnologia da Informação (STI/UFPB), em junho/2023, dos 2.898 estudantes ativos na UFPB/Campus IV, 27,64%, ou 801 estudantes, não informaram seu perfil étnico-racial (Ilustração 49). O elevado percentual seria um demonstrativo da ausência de uma política educacional voltada para a autodeclaração da identidade afro-brasileira/ameríndia? O número de discentes 'não informado' pode sugerir prática de racismo por denegação e o racismo por omissão, portanto, a manutenção da ideologia da brancura, visto que historicamente o perfil branco prevalece no quesito acesso e permanência universitária. Compreender as dimensões de consciência amefricana opera elemento para o desenho de uma política equânime voltada para a Educação Interfeminista Intercultural.

Ilustração 49 – Perfil Étnico-Racial dos Discentes Ativos UFPB/Campus IV



Fonte: Superintendência de Tecnologia da Informação da UFPB (Jun. 2023).

Na COCAM, desde a ancestralidade de ‘Nanny Yoyo’ rebordamos as cosmologias negra e indígena, em práticas distantes de assimilacionismos culturais, mas bordadas nas relações de poder por fronteiras interculturais. Com isso, queremos dizer que, na dinâmica de sociabilidade da COCAM, corpas negras e indígenas, mesmo em situação de liderança, não abandonam *anamachos*. Todavia, estes podem se sentir isolados quando não se relacionam pelo eixo da ética intercultural e pelo diálogo intercultural. Dito de outro modo, as fronteiras interculturais bordam solidariedade e constituem campo de poder inter(trans)epistêmico em diferentes níveis: projetos de extensão-pesquisa, grupos de estudos e pesquisa, ações de intervenção social, *feituras* de mentoria, entre outras políticas educacionais interculturais (Gonzalez, 2020; Salas, 2006; 2011).

Por meio de ações como as decorrentes da *Agenda Afro-Feminista (25J)*, assim como dos pressupostos ancestrais à *Revolta na Paraíba* (Capítulo 3), borda-se uma nova imagem da sociabilidade interacadêmica cujo eixo estruturante está na contenda à violência colonial por meio de movimentos contracoloniais.

Se a COCAM tivesse a ideologia de mestiçagem em seu horizonte, estaríamos reiterando tanto a produção do ideário de branqueamento quanto a ideologia de branquitude desde seus mecanismos psicológicos, produtores, desde 1492, de um “imaginário de cientificidade”. Estes, além de tentar dividir pretos e pardos (negros) e alienar o processo identitário de ambos, de maneira análoga separou negros e indígenas, inclusive no âmbito acadêmico. Portanto, o *apartheid acadêmico* entre corpas negras e indígenas revela “uma nova sutileza ideológica”, que encobre o caráter pluri-verso do território acadêmico. Ou seja, “sutileza ideológica” dissonante à pluri-versidade da democratização do pensamento acadêmico.

Impossível negar a *fratura colonial* em nossa sociedade, gestora da *latinidade* e que engendrou o Mito da Democracia Racial. Por isso, ouvir da ativista e filósofa Angela Davis²²⁹ o quanto devemos nos debruçar sobre a história, vida, memória e pensamento de Lélia Gonzalez implica desestabilizar o determinismo sociopolítico ocidental-imperialista individualizador do *latino* perante as subjetividades (pela filiação aos grupos sociais na *América Profunda*), sem desconsiderar as filiações espirituais entre estes grupos no sentido intercultural de *dupla consciência amefricana* (Afro-brasileira e Ameríndia), como perceptível no Capítulo 3, porém não numa noção ambivalente de dupla consciência.

Ilustração 50 – Encontro Nacional de Mulheres Negras - 30 Anos, Goiás



Fonte: Imagem gentilmente cedida pela companheira de luta, Jadiele Berto (2023).

Ou seja, não se deve guiar por discursos bastardos (apenas discursos academicistas) na ordem da *segregação patrimonial e seus reflexos na educação superior pública*²³⁰ (patriarcal-racista-capitalista-dependente). Assim, *Ònà Òkòtó* em publicações decorrentes de processos de pesquisas acadêmicas de viés intercultural comunicadas em veículos midiáticos.

²²⁹ Vídeo de Ângela Davis – Encontro Nacional de Movimento de Mulheres Negras no Brasil - 30 Anos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oDeuWxDN2ZI&t=61s>. Acesso em: 21 jul. 2023.

²³⁰ Kabengele Munanga (2019) destaca que, no passado do tempo *chronos*, observou-se a segregação econômica a ‘pessoas de cor’, seja como doação financeira ou herança, na defesa de um significado colonial de status social, operado no campo legislativo.

Quadro 4 – Publicações da Comunidade Colaborativa em Coluna do Jornal Brasil de Fato/PB²³¹

MÊS	TEMA	AUTORA/R	BREVE CURRÍCULO DAS/DOS AUTORAS/ES
ABRIL/2023	O lugar de fala é chave	<i>Ivanilza Cinésio Gomes</i>	Índigena Potiguara da Paraíba. Graduiu-se em Letras – Língua Portuguesa pela Universidade Federal da Paraíba. Professora de Língua Portuguesa na ECII Índio Antonio Sinésio da Silva.
MAIO/2023	Sob as bênçãos do Rosário	Eliane Cruz de Lima	Professora de História na rede municipal de Mamanguape. Graduada em História (UNAVIDA), em Ciências Naturais (UFPB) e em Pedagogia (UNAVIDA); pós-graduada em Supervisão e Orientação Educacional (FIP), em Coordenação Pedagógica (UFPB) e em Pedagogia Sexual (UFPB).
JUNHO/2023	Pintura Corporal Potiguara	Leonardo Cinésio Gomes	Graduado em Matemática pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB-Campus IV), Especialista em Matemática (UNIASSELVI), Especialista em EJA (IFRO), Professor de Matemática da Educação básica atuando no Ensino Médio na ECI Índigena Índio Antônio Sinésio da Silva.
JULHO/2023	Releituras do lugar no negro em Mamanguape/PB	<i>Prof. Aldo Mendonça</i>	Professor de História da rede estadual e municipal da Paraíba.
AGOSTO/2023	Tupi Potiguara	<i>Prof. José Romildo Araújo da Silva (Guyraakanga Potiguara)</i>	Professor de Tupi Potiguara.
SETEMBRO/2023	Presença da gente negra no litoral norte paraibano	<i>Profa. Dra. Solange Rocha (agendado)</i>	Professora na graduação e Pós-graduação na UFPB. Doutora em História na UFPE, com intercâmbio na Universidade Federal Fluminense. Mestrado e Especialização em Organização de Arquivos (USP). Pós-doutorado no Centro de Estudos Sociais na Universidade de Coimbra. Desenvolve pesquisa sobre a presença negra em Mamanguape/PB.

Fonte: Elaboração da autora (2023).

Ou seja, esses *Ònà Òkòtó* rebordam um jardim de cabaças, assim como o significado de dignidade humana desde as memórias ancestrais (memórias amefricanas na *América Profunda*), para a promoção de um Outro significado de formação acadêmica (Rivera Cusicanqui, 2012; Fanon, 1968).

²³¹ Os textos podem ser acessados na Coluna *Memórias e Poéticas Pluri-versas Antirracistas* do Brasil de Fato-Paraíba. A coluna iniciou suas atividades em novembro de 2022, com registros de memória de pesquisas e vivências produzidas desde o Rio Grande do Sul, decorrente de uma parceria com o Núcleo de Estudos e Pesquisas E'LÉÉKÒ. No momento, com o sentido de estabelecer diálogo intercultural e popularização da ciência do local onde o Jornal desenvolve suas atividades, a coluna tem recebido textos de pesquisadoras/es dessa região. Link disponível em: <https://www.brasildefatopb.com.br/colunistas/memorias-e-poeticas-pluri-versas-antirracistas>. Acesso: 25 jun. 2023.

Apesar do conservadorismo que avança desde antes das *Manifestações de rua em 2013* (25 anos após a redemocratização do Estado brasileiro), e da ameaça ao Estado Democrático de Direito, em meio a uma crise de liberdade de expressão e disseminação de *Fake News*, corpos negros e indígenas na Universidade tensionam a democratização do pensamento acadêmico. Logo, faz-se operar a contenda epistêmica desde o *Ònà Òkòtó* de *metodologias e epistemologias contracoloniais feministas* (Feminismo afro-latino-americano e ‘Feminismo Comunitário’). Tais práticas metodológicas e epistemológicas contracoloniais feministas, desde suas fronteiras subjetivas (fronteiras ancestrais), bordam um campo de *solidariedade*. Prática solidária que, ao tensionar a democratização do pensamento acadêmico, ratifica a educação antirracista e a educação antissexista convergentes à justiça epistêmica, desenho para que os direitos humanos sejam garantidos desde nossa *àwújò* e promoção da *Educação Interfeminista Intercultural*. Ou seja, *Ònà Òkòtó* de uma ambiência para o *Bem Viver* desde frestas da interculturalidade. Assim, se houver permissão, tal fresta talvez signifique uma “dupla pertença” – à ciência dos encantados e à produção acadêmica –, numa complementaridade.

Em conclusão, mesmo diante da complexidade no espectro do *Atlas Interseccional de Violências e Colonialidades*, para a *Egbè Ifòwòsowópò* o conhecimento central está na “periferia cultural” dos cosmos afro-brasileiro e ameríndios. Dessa maneira, mesmo na Universidade Neocolonial, a pertença dos corpos negros e indígenas encontra-se intrinsecamente ligada às práticas do *búfalo*, das *lavadeiras do Complexo Sertãozinho*, à sabedoria de Dona Nilza Potiguara e aos ensinamentos de Dona Zita e Dona Conceição. Dentro e fora do âmbito acadêmico, tais práticas interculturais interpretam a honorabilidade da população negra e dos povos indígenas, e nos fazem perceber a dimensão diminuta da cultura acadêmica ocidentalizada ao encobrir essas práticas interculturais. Isto é, embora a Universidade Neocolonial ofereça instrumentalização na formação de quadros, não tem o poder de transformar nossas memórias ancestrais e muito menos a poética de nossas existências, rebordadas nas frestas da interculturalidade (Fanon, 2008a; Gonzalez, 2020).

Desde o tempo espiralar, a utilização político-cultural do Tupi Potiguara, Yorùbá e Quéchua anuncia encruzilhadas fronteiriças de linguagens, heranças da oralidade ancestral, transcriadas em oralituras. Não se trata de esforços de oratória *toubab* para “aprender a falar bonito”, com a intenção de buscar ser aceito no degrau mediano da sociedade de classes (sociedade neocolonial), como ocorre na formação de quadros terceiro-mundistas. Em suma, dentro ou fora da Universidade Neocolonial, a Comunidade Colaborativa desconsidera relações hierárquicas de raça, classe ou gênero, palco do discurso capitalista-racista-patriarcal-dependente objetificante (Fanon, 1968; 2008a; Gonzalez, 2020).

Dito de outro modo, desde a extensão-pesquisa (movimentos intracomunicacionais na relação social externa à Universidade nas experiências *entremundos*), a Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro e Ameríndias (COCAM) se percebe como ambiência para o Bem Viver, consoante os protagonismos de corpas negras indígenas. Por isso, a *Egbè Ifòwòsowópò* não significa um novo feminismo universal, posto que seria uma dinâmica de assimilação – um novo estupro epistêmico e uma nova dinâmica da colonialidade interna –, violências tão opressoras quanto a construção social do gênero como conceito universal (Rivera Cusicanqui, 2012; Oyěwùmí, 2004; 2021).

Assim como é vital que as mulheres negras percebam de que modo os “passos que vêm de longe” têm relação com sua práxis, é de fundamental importância que as mulheres indígenas percebam e tracem suas próprias trajetórias de luta (dentro e fora da academia). Ecoam os ensinamentos de Dona Lú: “Estude para ser gente...para ser a nossa gente!”. Em vista disso, para a COCAM, a Educação Interfeminista Intercultural é essa ambiência de Bem Viver que se borda na correlação de forças femininas (notadamente no *asè muntu*, que neste estudo tem sentido aproximado ao *àwújò*), na complexa relação interseccional-intercultural. Dessa relação, e em que pese a dialética das contradições, espera-se desbordar o imaginário de cientificidade ocidentalizada produzido pelo (e produtor do) *apartheid acadêmico*, de modo a tensionar a democratização do pensamento acadêmico, para bordar um desenho de formação superior desde processos metodológicos cujos fios-corpas-vidas rebordem o imaginário da produção acadêmica com outras nuances e frestas de interculturalidade.

BORDADOS PARA (NÃO) CONCLUIR

*A força das palavras sentidas.
Lá de trás, desenha o futuro.
Compromisso não escrito em bigodes, mas bordado por
tranças e cochichos.*

*Manter minhas (nossas) palavras de pé é reinado de
memórias imbondeiras que não bambeiam.*

*Interterritório sagrado onde pela terra, do futuro, em
processo cubamos
Para afrografar o jardim das cabaças. (Luz Santos).*

Esta cartografia percorreu as afetuosas e calmas águas de Nanã, desde o *Ònà Òkòtó*. Com licença dos encantados e benção de nossas avós, bordamos esta pesquisa cartográfica, desde a *prima pobre* na periferia acadêmica. Com o propósito de sentir-pensar experiências extensionistas bordadas, desbordadas e rebordadas, *Quintais e Aldeias* gestaram a Comunidade Colaborativa de corpos negras e indígenas, na perspectiva da interseccionalidade-interculturalidade.

Diferentes *Ònà* de memória, como sabenças, sonhos, provérbios, contos, poemas e cartas, bordaram esta tese, desde fios-corpas-vidas (corpos-quilombo-aldeias) da Comunidade Colaborativa Afro Ameríndia (COCAM). Esses fios-corpas-vidas rebordaram cosmos revelando, na prática extensionista, o encontro entre fronteiras e confluência de memórias ancestrais. Portanto, uma riqueza tradicional da consciência afro-brasileira e ameríndia.

Tal confluência de memórias apresentada, em diálogo intercultural, transcende corpos negras e indígenas. Ocorreu (e continua ocorrendo) entre essas corpos e o Rio Bandeira, a Bica do Complexo Sertãozinho, a maré de Tramataia, a Árvore de Marcação, a Jurema Sagrada e tantos outros espaços e sabenças naturais do Vale do Mamanguape, litoral norte paraibano. Ou seja, confluência se constitui entre fios-corpas-vidas, elementos da natureza e os encantados.

O movimento dos fios-corpas-vidas da *Egbè Ifòwòsowópò* bordou, desbordou e rebordou caminhos de memórias num processo de desalinhar um longo e profundo bordado de violências coloniais cujos ‘fios’ do racismo e sexismo social e epistêmico foram (e são) os caminhos da costura colonial. Na feitura desta cartografia, a interculturalidade foi considerada tão central quanto a interseccionalidade. O *Ònà da feitura crítica interseccional-intercultural* da pesquisa, desenhado por escrevivências nos becos dos Movimentos de Mulheres Negras, das experiências junto ao NEABI e vivência na extensão-pesquisa, culminou no *bordado-Ateliê de Escrita* deste *Bordado Cartográfico Interseccional-Intercultural*, no qual Memórias Amefricanas interepistêmicas e cosmogramas percorrem em imagens-significado.

Tais imagens-significado são reflexos de sentidos desde a “periferia do conhecimento” e, neste estudo, desenharam outro sentido para a democratização do pensamento acadêmico. Percebe-se, no contexto do tempo-universidade-moderna/tempo-universidade-colonial, como os fios-corpas-vidas negras e indígenas com acesso e permanência universitária conviviam (e, por vezes, ainda convivem) relações afastadas pelas encruzilhadas-violências coloniais.

No giro do tempo espiralar, e desde a percepção da hermenêutica intercultural, encruzilhadas contribuíram (e seguem contribuindo) para desencobrir o sentido da violência epistêmica sobre os *kûaba* ancestrais negros e indígena – *Igi do conhecimento* – e rebordar a continuidade de finalidade dos movimentos sociais negros no diálogo entre negros e indígenas, com o propósito de reafirmar subjetividades apartadas entre si, desde nossas *ÿá àgbas e anciãs*, na perspectiva do Bem Viver.

Sobre as tensões e desafios da extensão-pesquisa no contexto da Universidade Neocolonial, no bordado ocidental eclipsante dos saberes da *América Profunda* em meio a diálogos interculturais, a feita *Ònà* por desalinhar o contexto do *avesso de si* culminou em desbordar e rebordar. Desde a utopia *sumak kawsay*, analisamos os efeitos da escolha política da expressão ‘pensamento de mulheres negras’ como modo de invisibilizar o significado político-ancestral do Feminismo afro-latino-americano cunhado por Lélia Gonzalez.

Sentir-pensar os efeitos da utilização do Feminismo afro-latino-americano demonstrou *Ònà* para fortalecer uma noção de projeto poético-político comunitário, ao mesmo tempo que desbordar uma percepção ocidentalizada reborda o sentido poético-político de um desenho de uma ambiência para o Bem Viver, na interface de diálogo entre Universidades e os movimentos sociais de mulheres negras e indígenas.

Tal feita, de (des)bordados e rebordados, fez-nos debruçar sobre o sentido crítico da produção científica estruturada em processos metodológicos exploratórios, desde pesquisas compartimentadas de “conhecimentos especializados”, produtoras da subcategorização do conhecimento. Em vista disso, observou-se o conhecimento capitalista-racista-patriarcal-dependente como “nova” fase do imperialismo da brancura e da branquitude acadêmica.

Se tivéssemos que apontar os maiores desafios durante a feita do *bordado-Ateliê de Escrita* deste *Bordado Cartográfico Interseccional-Intercultural*, certamente vivenciar a pandemia de Covid-19 não escaparia. Embora produtoras de desencontros de agenda na realização da pesquisa de campo, as adversidades fortaleceram as dimensões de auto(inter)cuidado e auto(inter)gestão comunitária. Assim, os desafios da feita de uma pesquisa durante a pandemia foram tão intensos quanto as desconstruções coloniais deste processo, diante da convivência com a Universidade Neocolonial.

Em continuidade, refletimos sobre certas tensões consoantes as opções prático-políticas na experiência dialógica entre o *Feminismo* afro-latino-americano e o ‘Feminismo Comunitário’, no *Ofò* da dimensão prática. Desde um diálogo intercultural, tal reflexividade demonstra a necessária desinvisibilização das lutas das corpas negras e indígenas no giro do tempo espiralar, bordado na Marcha das Mulheres Negras, nos movimentos *bamidêlê*, em redes comunitárias desde a *América Profunda*, tensionadores da noção de “Bem Viver” segundo um modelo alternativo *de* sociedade.

A reflexividade do *trabalho acadêmico*, desde tais perspectivas feministas, colocou em relevo a profissionalização classista dissociada de sabenças subjetivas afro-brasileiras e ameríndias, assim como os ditames do mercado de trabalho sexual-classista e outro significado hermenêutico intercultural do *trabalho no chão acadêmico*, alternativa contracolonial para o alcance de uma agenda de Bem Viver. Dessa maneira, a agenda de Bem Viver, co-construída desde a percepção de ‘*trabalho e cuidado*’ e de passos que vêm de longe, reflete um longo giro no tempo da emancipação política em meio às encruzilhadas das colonialidades de violências.

Neste fechar-abrir no *Ònà* do tempo caracol, a COCAM sugere o desenho de uma política de Educação Interfeminista Intercultural, por meio da qual memórias amefricanas arrematem um bordado contracolonial de esforços transdisciplinares. Para tanto, percebeu-se a necessária co-criação de uma política educacional de diálogo intercultural, de cerzir fronteiras interculturais, práticas femininas e feministas antirracistas e antissexistas, para fins de enfrentamento ao *apartheid acadêmico*.

Dessarte, fios-corpas-vidas apontaram como necessário *rebordar um jardim de cabaças* para co-criar o desenho de política educacional Interfeminista Intercultural. Desse jeito, nossas feitura demonstraram que, ao transformar as distâncias das margens “periféricas” em fronteiras interculturais, rebordamos frestas de interculturalidade, desde experiências de extensão-pesquisa de retorno às raízes do *Igi* do conhecimento – um emergir profundo nas sabenças de outro sentido de democracia do pensamento acadêmico. Um movimento de bordados de resistências para re-existências *àwújọ wa* vivas e não vivas. Tai movimentos, de gerar um *jardim de cabaças*, sugerem outros bordados no desenho de um *Feminismo Amefricano Contracolonial*.

Ao rebordar, o *jardim de cabaças* aponta novos horizontes de pesquisa para afrografar outras memórias amefricanas. No giro do tempo espiralar, memórias de cantos, afetos, rezos e sabenças, guardiãs ancestrais de nossas *àwújọ wa* na relação com outras *àwújọ wa*. Memórias-guias de movimentos do antes para o depois, desde um tempo presente. Assim, entre

cochichos e batuques na perenidade do tempo, “penúltima fio-corpa-vida” mantém a transmissão de geração em geração.

O futuro, logo ali, cose memórias de fragmentos de outras memórias num amefricanizar pelos rituais de linguagens cantadas em enunciados de sabenças transcriadas na transculturalidade. Memórias narrativas, nas quais a indissociabilidade entre a oralidade predominante e escrita re-bordam histórias e mitopoéticas de um bordado discursivo entre o vivido, o sentido e o contado. Dessarte, re-bordar leituras de vida, escritas, sentires e sentidos convergentes para esta tese.

Desde a qualificação da tese, realizamos rodas de conversas mensalmente com as “escritas-corpas-vidas”, antigas extensionistas da Comunidade Colaborativa. Entre conversas, referências bibliográficas e rezos, ampliamos o repertório de sabenças da COCAM/RECOSEC, sobre as quais, nas andanças da extensão-pesquisa, busquei (buscamos) sentir de novo e questionar extenuantemente, até de modo maçante.

Em que pese o avançar de estudos sobre a jurema sagrada, este bordado de memórias *Egbè Ifòwòsowópò* tornou-se mais sustento. Mediante inter-relações entre memórias narrativas, sabenças orais e fragmentos escritos acerca das ciências da encantaria do litoral norte do nordeste paraibano, em repositórios de pesquisa como a Biblioteca Luso Brasileira, apontaram-me para reafirmar a presença negra no território indígena Potiguara.

Mas, afinal, que outras confluências, bordadas pela memória no declive do esquecimento, apontam nuances de diferença na diferença em meio a não generalizações ou saberes compartimentos por fábulas imagéticas? E, principalmente, de que modo as línguas africanas e indígenas reterritorializam e transcriam a relação entre o território Potiguara e o território afro-brasileiro (território americano), quando presentes na cartografia do pensamento acadêmico?

Ao considerar o ambiente formativo da Universidade Neocolonial, ouvir a sabedoria dos encantos foi fundamental. Ouvi do caboclo de Jurema que o momento para mostrar esses escritos haveria de chegar. Ele disse o motivo e eu concordei. Assim, esses ensinamentos, sobretudo de minha avó – Dona Lú –, e de tantas outras mulheres negras, dizem-me para tomar cuidado, pois a beleza desse *Ònà Òkòtó* não está no puro e simplório acúmulo do saber, mas na consciência ancestral (consciência amefricana) tomada ao decidir o que faremos com essas sabedorias bordadas nas memórias de nossa *àwújò*.

Entre o belo e a prática, que o sentido poético de *àwújò* esteja no ciclo de práticas seja na extensão-pesquisa ou no ensino, de modo que o auto(inter)cuidado se constitua em relações holísticas de reconhecimento *àwújò* e acolhimento.

Cheguei ao doutorado pela política de cotas (pelas Ações Afirmativas), mas chego no fechar-abrir desta pesquisa pela luta de tantas mulheres negras – lindas ‘Anônimas Guerreiras Brasileiras’. Estou aqui e todas vocês estão comigo. Obrigada pela luta de todas vocês. As encruzilhadas são muitas. Todavia, rebordamos nossa cultura plural nos caminhos dos bordados. Vambora! Como diz minha avó, Dona Lú: “Os últimos serão os primeiros”:

*Mulheres Amefricanas andanças não fazem só
Cantam pra chegar
No giro, cubar
Desde o fundo do mar
Do não-ser para àwíjò wa*

*Águas da Améfrica Profunda
Bordam o grafar desde corpas
Linguagens, sabenças e ritos inter(trans)culturais
Interterritórios de encontros*

*No processo de girar para cubar, afrografar.
No Igi do conhecimento Imbondeiro
África na América inseminar
Jardins da cabaça*

*Eis uma Améfrica Profunda a germinar.
Sementes de Piriqití corpas-vidas
Memórias gestar.*

Asè Muntu!

REFERÊNCIAS

a) Intelectuais da Oralidade e Memórias Narrativas. A memória das Mais Experientes, em particular minha avó, Maria Luzitana Rodrigues da Silva – Dona Lú –, de muitas pessoas e das jovens co-criadoras que contribuíram em diferentes rodas de conversas.

b) Intelectuais teóricos da escrita acadêmica

ACOSTA, A. **O Bem Viver**. São Paulo: Autonomia Literaria - Elefante, 2016.

ANDRADE, A. I. S. L.; VASCONCELOS, S. M. O. DE. **Mamanguape 150 anos - uma cidade histórica**. João Pessoa: UNIGRAF - União Artes Gráficas Ltda., 2005.

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 08, n. 01, p. 229-236, 2000.

BAIROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, p. 1-21, 2000.

BARCELLOS, L. A. **Práticas educativo-religiosas dos Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Editora UFPB, 2014.

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzáles**. 2005, Rio de Janeiro. 128f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BARTHOLOMEU, Juliana. **Escrevivências: as contribuições de Sueli Carneiro e Lélia Gonzales ao pensamento Social Brasileiro**. Pensata: Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP (2021). Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/pensata/article/view/11758/8351>. Acesso em: 02 fev. 2022.

BENTO, M. A. S. **Pactos Narcísicos No Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BISPO DOS SANTOS, A. [Nêgo Bispo]. **Colonização, Quilombos: Modos E Significados**. Brasília-DF, 2007.

BISPO DOS SANTOS, A. [Nêgo Bispo]. **A terra dá, a terra toma**. São Paulo: UBU editora, 2023.

BONA, D. T. **Cosmopoética do refúgio**. (Título Original: *Cosmopoétiques du refuge*). Belo Horizonte: Editora, Cultura e Barbárie, 2020.

BRASILEIRAS, L. **CONCEIÇÃO EVARISTO | Escrevivência**, 2020. Disponível em: <https://youtu.be/QXopKuvxevY>. Acesso em: 11 nov. 2023.

CABNAL, L. Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é umaincoerência política. **Instituto Pacs**, 2019.

CAPRA, F. **Sabedoria Incomum**. São Paulo: Cultrix, 1988.

CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.

CARDOSO, L. A branquitude acadêmica, a invisibilização da produção científica negra e o objetivo-fim”. In: GÓES, L. (Org.). **130 anos de (des)ilusão**: a farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, 2018. p. 295-311. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1W1yo6dW5T1__5FyIyiEC3I7yJYlnPEnc/view?fbclid=IwAR1IRTC7mQMBdrggYIU-k5Yv8-qS9lSAeq_ry385Ru1zpxO__CL1mvPVq54. Acesso em: 11 nov. 2023.

CARNEIRO, A. S. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, p. 117-132, 2003.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, A. S. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: GROSGOUEL, R.; CASTRO-GÓMEZ, S. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 79-91

CEPAL. Povos indígenas na América Latina - avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos. **Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL)**, n. 26, p. 124, 2015.

CÉSAIRE, A. **Aimé Césaire - Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: A significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016a.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: A significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016b.

COSTA, C. A. **Mamanguape Minha Terra - Estudos Sociais**. João Pessoa: UNIGRAF, 2005.

DAEMON, F. Entrevista com Francesca Gargallo. In: GERALDES, E. C. et al. (Ed.). **Um grito no ar**: comunicação e criminalização dos movimentos sociais. Brasília: FAC-UnB, 2017.

DIAS, M. M. América Latina: introdução a uma abertura. In: MAGNO, M. D. **Acesso a Lida de Fi-Menina**. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008. p. 145-165.

DUARTE, Valter. **Auto-conhecimento em Kemet**: origens das universidades. *Revista Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10. n. 2 (2019), p. 243-257 . Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49111/28629>. Acesso em: 03 maio 2022.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018. v. 53.

EVARISTO DE BRITO, M. da C. **Poemas Malungos - Cântigos Irmãos**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008a.

FANON, F. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008b.

FAUSTINO, D. M. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

FÉLIX, Iranilza Cinesio Gomes. **A alteridade e a espiritualidade dos Universitários Potiguara na Paraíba**. João Pessoa. Universidade Federal da Paraíba. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, 2018.

FORNET-BETANCOURT, R. Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. **Areté - Revista de Filosofía**, v. 32, n. 96, p. 343-371, 1999.

FORNET-BETANCOURT, R. La interculturalidad a prueba. **Revista Concordia**, Aachen, v. Tomo 43, 2006.

FREIRE, P. **Extensão Ou Comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GARCIA, C. Beatriz Nascimento: Corpo negro produzindo História nos quilombos do passado e do agora. **Educação e Território**, 23 mar. 2021.

GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-243, 1984.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 17 dez. 2020.

GONZALEZ, L. **Por um Feminismo Negro Afro Latino Americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZÁLEZ HOLGUIN, D. **Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca**. Edición y Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.

GRUPO BONGAR. **Malunginho**. YouTube. 4 fev. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WBcotrD4a8E>. Acesso em: 17 dez. 2020.

GRUPO TIRADENTES. Como a extensão universitária surgiu no Brasil. **Universidade Tiradentes - UNIT**, 2021.

GUYRAAKANGA POTÏGUARA - ARAÚJO DE LIMA, J. R. **Tupi Potiguara Kuapa — Conhecendo a língua Tupi Potiguara**. João Pessoa: Governo da Paraíba, 2023.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher**: mulheres negras e feministas. Rio de Janeiro: Plataforma Gueto, 1981.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Inventário Nacional de Referências Culturais - Maracatu Nação (Dossiê)**. Recife: IPHAN, 2015.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação - episódios do racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, A.; DANTES, A. **Flecha 3 - Metarmofese**. YouTube, 16 set. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q2IS8YhphHw>. Acesso em: 15 jan. 2023.

KRENAK, A. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KUSCH, R. **América Profunda**. Tomo II de Obras Completas. Rosario: Fundación A. Ross, 2000.

L'OMI L'ODÔ, A. A. S. de O. **JUREMOLOGIA**: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

LEITE, D. A pedagogia da reforma de Córdoba. Dossier Especial: A Cien Años de la Reforma Universitaria de 1918. **Integración y Conocimiento**, v. 1, n. 8, p. 37-53, 2018.

LIMA, E. C. DE. **A LEI 10.639/2003 E A ESCOLA**: Uma luta, uma conquista, um desafio. Brasília: INSTITUTO SUPERIOR DE EDUCAÇÃO DO CECAP-ISECAP, 2020.

LOPES, N.; SIMAS, L. A. **Filosofias africanas: uma introdução**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

LOPES, N. **Kitábu - o livro do saber e do Espírito Negro-Africanos**. Rio de Janeiro: Senac, 2005.

LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico]**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.

LORDE, A. Não existe hierarquia de opressão. **Portal Geledés**, 2015.

LORDE, A. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 15 jan. 2023.

MACIEL, A. S.; MAZZILLI, S. Indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão: percursos de um princípio constitucional. In: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 9., 1986, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: UERJ, 1988. p. 1-13.

MACIEL, L. C. **Perspectivismo ameríndio**. Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2019. Disponível em: <http://https//ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>. Acesso em: 15 jan. 2023.

MARACATUTECA. **Portfólio Maracatuteca- Dona Santa**, 2016. Disponível em: <http://www.maracatuteca.com.br/portfollio/dona-santa/>. Acesso em: 27 Abril 2019.

MARCA DAS MULHERES NEGRAS 2015. **Marcha contra o racismo, a violência e pelo bem viver - documento analítico e declaração**. 2015.

MARTINS, L. M. **Performance Tempo Espiral**. Rio de Janeiro: Editora Combogó, 2021a.

MARTINS, L. M. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021b.

MATO, D. No hay saber “universal”, la colaboración intercultural es imprescindible. **Alteridades**, v. 18, n. 35, p. 101-116, 2008.

MATO, D. Más allá de la Academia: estudios culturales y prácticas interculturales. **Educación & Realidade**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 1-13, 2019.

MAYEDA, D. T. et al. “You’ve gotta set a precedent”: Māori and Pacific voices on student success in higher education. **AlterNative**, v. 10, n. 2, p. 165-179, 2014.

MEDEIROS, M. G. **Jurema e Umbanda nas Vozes de mãe Rita Preta e Mãe Marinalva: narrativas do pioneirismo feminino nos cultos afro-indígenas da Paraíba**. 2022. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

MENEZES, M. M.; DORNELES, L. C. Ética Intercultural: do conhecer ao re-conhecer o Outro. **Educación Unisinos**, São Leopoldo, v. 21, n. 3, p. 366-373, 2017.

MONÓCULO de fotografia. **Gama Revista**, 20 jul. 2021. Disponível em: <https://gamarevista.uol.com.br/estilo-de-vida/objeto-de-analise/monoculo-de-fotografia/>. Acesso em: 09 ago. 2022.

MORAIS, J. J. DA S. **Educação entre tornos, notas e salários: Escola de Aprendizagem Coronel Frederico Lundgren Rio Tinto/PB (1944-1967)**. 2011. 156 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. rev. Amp. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro - processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

NASCIMENTO, B. (Org.). **Uma história feita por mãos negras**. São Paulo: Editora Zahar, 2021.

NASCIMENTO, F. 70% das universidades federais no Brasil não têm qualquer medida de combate ao assédio. **Sul21**, Porto Alegre, 15 abr. 2023. Disponível em: <https://sul21.com.br/noticias/educacao/2023/04/70-das-universidades-federais-no-brasil-nao-tem-qualquer-medida-de-combate-ao-assedio/>. Acesso em: 10 maio 2023.

NASCIMENTO, M. B. O conceito de Quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiaspórica: Revista do Mundo Negro**, v. 6-7, p. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, T. G. Primavera para as Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. **Lutas Sociais**, v. 43, p. 367-371, 2019.

NEPOMUCENO, C. Irmandades de negros, devoção à Nossa Senhora do Rosário e à ancestralidade. **Brasil de Fato**, João Pessoa - Coluna: Resistência Africana, p. 1-2, 4 nov. 2019. Disponível em: <https://www.brasildefatopb.com.br/2019/11/04/artigo-or-irmandades-de-negros-devocao-a-nossa-senhora-do-rosario-e-a-ancestralidade>. Acesso em: 11 maio 2023.

NONATO JÚNIOR, R. **Epistemologia e teoria do conhecimento em secretariado executivo**: a fundação das Ciências da Assessoria. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.

NOVAES, H. T. A urgência da Universidade para além do capital: a propósito dos 100 anos da Reforma de Córdoba. **Otra Economia**, v. 13, p. 223-236, 2020.

NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS AFRO-BRASILEIRAS E INDÍGENAS - NEABI. **Dossiê Ações Afirmativas na UFPB**: a longa década da democratização inconclusa no ensino superior (1999-2012), 2013.

OYĚWÙMÍ, O. Visualizando o corpo: Teorias ocidentais e sujeitos africanos. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (Ed.). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oyèrónké_oyèwùmí_-_visualizando_o_corpo.pdf. Acesso em: 24 abr. 2020.

OYĚWÙMÍ, O. **Conceituando gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. 2004.

OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres - construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAJÉ AMANACY-SANTOS, S. R. **As entidades míticas femininas, seus encantamentos e coexistências nos lugares sagrados Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2021.

PALERMO, Z. Alternativas locais ao globocentrismo. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 3, n. 2, 2019. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologias-dosul/article/view/2472>. Acesso em: 16 abr. 2021.

PALITOT, E. M. A territorialidade dos potiguara de monte-mór: regimes de memória, cosmologia e tradições de conhecimento. **Revista Mundaú**, n. 8, p. 115-138, 21 out. 2020.

PAREDES, J.; GUZMÁN, A. **El tejido de la rebeldía - Qué es el Feminismocomunitario?** La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. DA (Org.). **Pistas do método cartográfico**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2020.

PEREIRA, C. N.; TRINCHÃO, G. M. C.. O Bordado como Ferramenta Educacional no Brasil entre os Séculos XIX E XX. **História da Educação**, Santa Maria, v. 25, p. e101244, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2236-3459/101244>. Acesso em: 30 ago. 2022.

PÉREZ-BUSTOS, T.; MÁRQUEZ GUTIÉRREZ, S. Aprendiendo a bordar: reflexiones desde el campo sobre el oficio de bordar y de investigar. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 279-308, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/XMPvdVZsdTq4mhJr6KsnTdP/?lang=es&format=pdf>. Acesso em: 30 ago. 2022.

POTIGUARA, E. **A terra é mãe do índio (cartilha)**. Rio de Janeiro: Grumin, 1989.

PÓVOAS, R. DO C. **Itan dos Mais Velhos (Contos)**. 2. ed. Ilhéus - Itabuna: Editus, 2004.

QUIJANO, A. ¡Que tal raza! **Revista del CESLA**, Warsaw, n. 1, 2000. Disponível em: <http://www.flacsoandes.edu.ec>. Acesso em: 20 out. 2020.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p. 117-142.

QUIJANO, A. “BEM VIVER”: entre o “desenvolvimento” e as des/colonialidade do poder. QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005b. p. 46–57.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y Clasificación social. In: QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: Clacso, 2014. p. 285-327. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2021.

RATTS, A. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez: Retratos do Brasil Negro**. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Violencias (re) encubiertas en Bolivia**. 2. ed. Panamá/Espanha: Editorial Otramérica, 2012.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Sociología de la Imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RODRIGUES, L. Negra de pele clara: embranquecimento e afirmação da negritude no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 30, n. 2, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/74733/51527>. Acesso em: 15 set. 2022.

RODRIGUES, M. G. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

SALAS, R. **Ética Intercultural - Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano**. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2006.

SALAS, R. Intersubjetividade, memoria y reconocimiento. Perspectivas interculturales de la ética y del medioambiente. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 23, p. 11-23, jan./jun. 2011.

SANTOS, M. L. C. dos; GIOVANNINI JÚNIOR, O. (Org.). **Mas, Será o Benedito!** RECOSEC e a coletânea de Inventários Participativos no Vale do Mamanguape. Mamanguape: Editora CCTA/UFPB, 2018.

SANTOS, L.; POTIGUARA, L. Do imaginário de nação “in”dependente à democratização do pensamento - mulheres negras e indíg. **Brasil de Fato**, João Pessoa, 30 set. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/09/30/do-imaginario-de-nacao-in-dependente-a-democratizacao-do-pensamento-mulheres-negras-e-indig>. Acesso em: 10 maio 2023.

SANTOS, A. B. dos. **Entrevista Antônio Bispo dos Santos**. 2020.

SANTOS, M. L. C. dos. **Relatório de Atividade de Extensão- SIGProj Edital PROBEX 2012**. 2012.

SANTOS, M. L. C. dos. **Relatório de Atividade de Extensão- SIGProj Edital PROBEX 2013**. 2013.

SANTOS, M. L. C. dos. **Relatório de Atividade de Extensão - 2014**. Mamanguape - PB, 2015.

SANTOS, M. L. C. dos. **Relatório de Atividades de Extensão - Programa de Bolsas de Extensão (PROBEX) 2015**. Mamanguape-PB. Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários - UFPB, 2016a.

SANTOS, M. L. C. dos. A extensão-pesquisa e as metodologias participativas protagonizadas pela Assessoria Interdisciplinar. In: SANTOS, M. L. C. dos. **Pesquisa em Secretariado - reflexões acerca da construção do conhecimento**. Fortaleza: Edições UFC, 2016b.

SANTOS, M. L. C. dos. **Relatório de produto de extensão**. 2018.

SANTOS, M. L. C. dos et al. **Maré de Tramataia/Tramataia Paraná: patrimônio e cultura viva do povo Potiguara - experiências e desafios (Cartilha)**. João Pessoa - PB: UFPB, Editora CCTA, 2018.

SANTOS, M. L. C. dos. **Escrevivência poetizada: política de narratividade intercultural**. Salvador, 2022.

SCHLEE, A. R.; SILVA, J. D. S.; LONG, L. **Educação Patrimonial: Inventários Participativos**. Brasília-DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, 2016.

SILVA, E. N. V. **A filosofia da interculturalidade e o diálogo entre as culturas**. E-mail. S. d.

SILVA OLIVEIRA, L. O Quilombismo: uma expressão da filosofia política Afroperspectivista. **Problemata**, v. 10, n. 2, p. 128-148, 2019.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Encantamento sobre a vida política**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SOUSA, N. S. **Tornar-se Negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, M. J. L. de et al. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. **Geografia**: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

SPYER, T.; LEROY, H. R.; NAME, L. Zulma Palermo: a opção decolonial como um lugar-outro de pensamento. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 3, n. 2, 2019.

TADEU DA SILVA, T. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

TUHIWAI-SMITH, L. **A descolonizar las metodologias**. Investigacion y pueblos-indigenas. Santiago: LOM, 2016.

ULLOA, L. F.; CASSIANO, R.; ALVES, S. **FUTURAR Um exercício transformador para as comunidades e para as organizações que trabalham com elas**. Campina Grande/PB: Núcleo de Inovação Metodológica do Instituto Nacional do Semiárido (INSA), 2014.

WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. M. (Org.) **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

WERNECK, J. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000a.

WERNECK, J. **Mulheres Negras**: um olhar sobre as Lutas Sociais e as Políticas Públicas no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas: Criola; [San Francisco, Califórnia]: Global Exchange, 2000b.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimento de Mulheres Negras e Estratégias Políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2010. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4962102/mod_resource/content/1/Nossos passos vêm de longe%21 Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo %281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4962102/mod_resource/content/1/Nossos_passos_vêm_de_longe%21_Movimentos_de_mulheres_negras_e_estratégias_políticas_contra_o_sexismo_e_o_racismo%281%29.pdf). Acesso em: 10 maio 2023.

APÊNDICE A – Equipe Interdisciplinar de Extensão-Pesquisa

ORDEM	ANO	CURSOS	EXTENSIONISTAS BOLSISTAS	EXTENSIONISTAS VOLUNTÁRIOS/AS	TOTAL DA EQUIPE INTERDISCIPLINAR
01	2012	Secretariado	01	09	10
02	2013	Secretariado	01	04	05
03	2014	Secretariado e Design	01	04	05
04	2015	Secretariado e Design	02	02	04
05	2016	Secretariado, Ecologia, Ciência da Computação, Antropologia, Sistemas de Informação, Licenciatura em Letras e Design	24	01	25
06	2017	Secretariado e Design	02	02	04
07	2018	Secretariado e Design	02	00	02

Fonte: Relatórios de Extensão – Projeto RECOSEC (2012 - 2018).

**APÊNDICE B – Perfil Étnico-racial e de Gênero da Equipe Interdisciplinar de
Extensão-Pesquisa**

ORDEM	ANO	EXTENSIONISTAS (BOLSISTAS E VOLUNTÁRIOS)	COR/RAÇA E ETNIA			IDENTIDADE DE GÊNERO		TOTAL
			Negro/a	Indígena	Branco/a	H	M	
01	2012	10	05	-	05	03	07	10
02	2013	05	02	-	02	-	05	05
03	2014	05	03	01	01	01	04	05
04	2015	04	03	-	01	02	02	04
05	2016	25	16	03	06	19	06	25
06	2017	04	03	-	01	02	02	04
07	2018	02	02	-	-	01	01	02

Fonte: Relatórios de Extensão – Projeto RECOSEC (2012 - 2018).

APÊNDICE C – Àkókò Interfeminista Contracolônia

Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias – COCAM/RECOSEC

ELEMENTO	MÊS	AÇÕES, DATAS CELEBRATIVAS, HOMENAGENS E EVENTOS
ÁGUA	JANEIRO	<ul style="list-style-type: none"> • 15: Dia de Òriṣà Òṣàlá • 20: Dia de Orisà Osòóssi / Dia Nacional da Parteira Tradicional • 26: Nasce em Birmingham, Alabama (EUA), a ativista feminista, escritora, pesquisadora e professora emérita da Universidade da Califórnia (EUA) Angela Davis, autora de clássicos do Feminismo Negro, como <i>Mulheres, raça e classe</i>, <i>Mulheres, cultura e política</i> e <i>Blues legacies and Black Feminism</i> (1944) • 29: Dia Nacional da Visibilidade Trans • 31: Nascimento de Nzinga, rainha de Angola de 1633 a 1663 (1582)
FOGO	FEVEREIRO	<ul style="list-style-type: none"> • 01: Nasce em Minas Gerais, Lélia Gonzalez (1935) • 02: Dia de Yemojá / Nasce em Vitória (ES), a atriz e escritora Elisa Lucinda (1958) • 03: Nasce em Salvador (BA), a antropóloga, feminista negra, docente universitária e uma das pioneiras do ciberativismo negro, Zelinda Barros (1974) • 18: Nasce Audre Lorde, poeta, intelectual feminista, ativista pelos direitos dos LGBT (1934) • 21: Nasce em Tryon (EUA), Nina Simone, pianista, cantora, compositora e ativista pelos direitos civis dos negros (1933) • 24: Nasce em Recife, Pernambuco, Maria Luzitana Rodrigues da Silva - Dona Lú (1924)
ÁGUA	MARÇO	<ul style="list-style-type: none"> • 02: Dia da Mulher Angolana • 06: Nasce Sônia Bone de Souza Silva Santos (Sônia Guajajara) • 08: Nasce, em 1935, Maria Severina, avó de Elizabete Lopes (Bete) • 08: Dia Internacional da Mulher • 09: Nasce Luz Santos, colaboradora COCAM/RECOSEC • 14: Data do assassinato de Marielle Franco e Anderson Gomes • 14: Nasce, em 1914, na cidade de Sacramento/MG, Carolina Maria de Jesus / Nasceu Abdias Nascimento. • 15: Empossada Érica Malunguinho, primeira deputada estadual trans negra do Brasil, na Assembleia Legislativa de São Paulo (2019) • 20: Nasce Iranilza Cinésio (Iranilza Potiguar), colaboradora COCAM/RECOSEC • 21: Dia Internacional contra a Discriminação Racial (ONU) • 21: Dia Internacional das Florestas • 22: Dia da Água (Instituído pela ONU) • 25: Nasce, em 1954, Maria Zita Pereira dos Santos (Anciã Dona Zita Potiguar da Aldeia Três Rios) • 27: Nasce em Porto Alegre (RS), Luiza Bairros, socióloga, ativista feminista negra (1953) • 27: Dia da Mulher Caboverdiana • 30: Megg Rayara Gomes de Oliveira, primeira travesti negra a concluir um Doutorado, defende sua tese na Universidade Federal do Paraná (2017)
	ABRIL	<ul style="list-style-type: none"> • 04: Nasce Maya Angelou, poeta, dramaturga e escritora (1928) • 19: Dia dos Povos Indígenas (Povos Originários) • 19: Dia de Òriṣà Logun Edé (filho de Oxóssi e Oxum) • 20: Nasce Maraísa Machado, colaboradora COCAM/RECOSEC • 20: Nasce, em 1973, Joênia Wapichana, primeira mulher indígena a tomar posse como deputada federal (primeira Mulher Indígena eleita para o Congresso Nacional); em 2023 tornou-se a primeira indígena a presidir a Funai em 56 anos

		<ul style="list-style-type: none"> • 23: Dia de Òrìṣà Ògún • 24: Sancionada a Lei 13.816/2019, que registra os nomes de Dandara dos Palmares e de Luíza Mahin no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria em Brasília (2019) • 26: Nasce Benedita da Silva, primeira mulher negra eleita governadora e senadora (1942) • 27: Dia Nacional da Empregada Doméstica • 30: Roda de Diálogo - Auto(inter)cuidado da COCAM
	MAIO	<ul style="list-style-type: none"> • 09: Nasce Célia Nunes Correa (Célia Xakriabá) • 13: Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo • 20: Nasce Joenia Batista de Carvalho (Joenia Wapichana) • 31: Nasce Rayane Soares da Costa, colaboradora COCAM/RECOSEC
	JUNHO	<ul style="list-style-type: none"> • 05: Assassinato do indigenista brasileiro Bruno Pereira e do jornalista britânico Dom Phillips, durante uma viagem pelo Vale do Javari, segunda maior terra indígena do Brasil, no extremo-oeste do Amazonas • 14: Dona Nilda Potiguara, da Aldeia São Francisco, encantou-se • 15: Nasceu Jordânia, colaboradora RECOSEC • 17: Nasce Beatriz Nascimento • 22: Roda de Diálogo – Encontro Remoto da Comunidade Colaborativa Afro-brasileira e Ameríndia • 24: Nasce, em São Paulo, Sueli Carneiro • 26: Dia de Òrìṣà Nanã Baruquê • 28: Roda de Diálogo - Oficina sobre Escrivivência
	JULHO	<ul style="list-style-type: none"> • 11: Nasce Elizabete Lopes (Bete), colaboradora COCAM/RECOSEC • 12: Nasce, em 1942, Maria Beatriz Nascimento, em Aracaju • 16: Oficina Ìjà Dára Escrivivência Poetizada (ação integrada à Agenda Afro-Feminista Paraibana, no <i>Julho das Pretas</i> Nordeste: Mulheres Negras no Poder, construindo o Bem Viver) • 25: <i>Dia da Mulher Negra, Latina e Caribenha</i> • 28: Nasce Maria Nilda Faustino Batista (Anciã Dona Nilda Potiguara – Aldeia São Francisco)
TERRA	AGOSTO	<ul style="list-style-type: none"> • 01: Semana Cultural Indígena – Aldeia Três Rios • 04: Celebração da retomada das terras indígenas Potiguara do povo da Aldeia Três Rios • 09: Acontece, em 2019, a primeira Marcha das Mulheres Indígenas Potiguara (APIB - Articulação dos Povos Indígenas Potiguara do Brasil) • 09: Dia Internacional dos Povos Indígenas Potiguara • 11: Dia do Estudante • 13: Roda de Diálogo - Cine Debate COCAM • 17: Nasce Dona Betânia Alves da Costa, avó de Maraísa Machado • 20: Cine Debate COCAM – 2ª Sessão • 23: Dia Internacional para Relembrar o Tráfico de Escravos e sua Abolição • 27: Leitura Colaborativa COCAM
	SETEMBRO	<ul style="list-style-type: none"> • 03: Leitura Colaborativa COCAM – 2ª sessão • 05: Dia Internacional da Mulher Indígena (foi instituído no ano de 1983, durante o II Encontro de Organizações e Movimentos da América, em Tiauanaco, na Bolívia). A data foi reconhecida, posteriormente, pela ONU Mulheres. A data foi escolhida em memória à figura histórica de Bartolina Sisa, mulher aimará que foi executada em 05 de setembro de 1782 durante a rebelião indígena anticolonial de Túpac Katari • 14: Cine Debate - Dia da Árvore na COCAM • 29: Nasce Eliane Lima dos Santos (Eliane Potiguara) • 30: Dia Nacional do Profissional de Secretariado

		<ul style="list-style-type: none"> • 30: Roda de Diálogo Colaborativa – reunião preparatória • 30: Larissa Potiguara e Luz Santos publicam o texto “Do imaginário de nação “in”dependente à democratização do pensamento²³²” no Brasil de Fato (BdF)
	OUTUBRO	<ul style="list-style-type: none"> • 15: Dia do Professor (homenagem a Antonietta de Barros) • 16: “O que nos dói, o que nos cura” – Encontro das Mulheres Negras do Nordeste • 19: Dia do Povo Potiguara • 20: “Se plantando, tudo dá” – homenagem às anciãs Potiguara
	NOVEMBRO	<ul style="list-style-type: none"> • 07: Lançamento da coluna <i>Memórias e Poéticas Pluriversas Antirracistas</i> no jornal Brasil de Fato (BdF)²³³, em parceria com o Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò UFPel/UFRGS • 09: Lançamento da cartilha <i>Lendas Indígenas Potiguara Potiguara: raízes de saberes continuados</i>, sob orientação da Profa. Larissa Potiguara (Câmara dos Vereadores de Marcação, Paraíba). Apoio: 14ª Gerência Regional de Educação • 11: Nasce, em 1920, na Martinica, Françoise Ega • 18: Em 2015 aconteceu a Marcha das Mulheres Negras. Mais de 50 mil mulheres negras marcharam no Distrito Federal contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver • 20: Dia Nacional da Consciência Negra • 25: Dia Internacional de Combate à Violência Contra a Mulher (16 dias de Ativismo contra a Violência de Gênero) • 29: I Novembro Negro em Mamanguape: diálogo intercultural e educação antirracista (evento em parceria: Comunidade Colaborativa de Mulheres Afro-brasileiras e Ameríndias, NEABI, 14ª Gerência Regional de Educação do Vale do Mamanguape, Secretaria de Cultura de Mamanguape e Povo de Asê de Mamanguape/PB)
	DEZEMBRO	<ul style="list-style-type: none"> • 08: Oferendas para Òrişà Yemonjà e Òrişà Oxum • 09: Nasce, em 1949, Silvia Rivera Cusicanqui, ativista boliviana aimará • 10: Dia Internacional dos Direitos Humanos • 26: Nasce Larissa Gorgonho Potiguara, colaboradora COCAM/RECOSEC

²³² Disponível em: <https://www.brasildefatopb.com.br/2022/09/30/do-imaginario-de-nacao-in-dependente-a-democratizacao-do-pensamento-mulheres-negras-e-indig>. Acesso em: 10 mai. 2023.

²³³ Disponível em: <https://www.brasildefatopb.com.br/colunistas/memorias-e-poeticas-pluri-versas-antirracistas>. Acesso em: 10 mai. 2023.

APÊNDICE D – Tabela Nominal dos projetos de extensão, por ano civil e professoras/es envolvidas/os

ANO CIVIL	PROJETOS DE EXTENSÃO NO CURSO DE SECRETARIADO	PROFESSORES ENVOLVIDOS
2012	REDE EMPREENDEDORA COLABORATIVA DE SERVIÇOS SECRETARIAIS, NO VALE DO MAMANGUAPE/PB (PROBEX)	Cibelle da Silva Santiago (Secretariado/UFPE) Chussy Karlla Souza Antunes (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Genésio Gomes da Cruz Neto (Engenharia da Computação/Escola Politécnica/Universidade de Pernambuco) Maika Bueque Zampier (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora – Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Saulo Emmanuel Vieira Maciel (Área de Administração/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Simone Dias de Azevedo (Secretariado/UFPE)
2013	REDE EDUCATIVA, EMPREENDEDORA E COLABORATIVA NO SECRETARIADO – RECOSEC (PROBEX)	Cibelle da Silva Santiago (Secretariado/UFPE) Chussy Karlla Souza Antunes (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Cláudia Maria Lourenço da Silva (FACAPE/Petrolina) Elaine Freitas de Sousa (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Genésio Gomes da Cruz Neto (Engenharia da Computação/Escola Politécnica/Universidade de Pernambuco) Maika Bueque Zampier (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora – Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Rosemary Marinho da Silva (Ensino da Filosofia/Departamento de Ciências Sociais) Ruth Marcela Bown Cuello (Área de Espanhol/Departamento de Letras) Simone Dias de Azevedo (Secretariado/UFPE) Ted Henrique da Silva César (IPHAN/PB)
2014	REDE EDUCATIVA, EMPREENDEDORA E COLABORATIVA NO SECRETARIADO – RECOSEC (PROBEX)	Adarlam Tadeu da Silva (Cooperativa de Prestação de Serviços Técnicos de Reforma Agrária da Paraíba) Cibelle da Silva Santiago (Secretariado/UFPE) Elaine Freitas de Sousa (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Chussy Karlla Souza Antunes (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Maika Bueque Zampier (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora – Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Rosemary Marinho da Silva (Ensino da Filosofia/Departamento de Ciências Sociais) Simone Dias de Azevedo (Secretariado/UFPE) Ted Henrique da Silva César (IPHAN/PB)

2015	REDE EDUCATIVA, EMPREENDEDORA E COLABORATIVA NO SECRETARIADO – RECOSEC (PROBEX)	Cibelle da Silva Santiago (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Chussy Karlla Souza Antunes (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Elaine Freitas de Sousa (Coordenadora - Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Maika Bueque Zampier (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora – Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Rosemary Marinho da Silva (Ensino da Filosofia/Departamento de Ciências Sociais) Simone Dias de Azevedo (Secretariado/UFPE) Ted Henrique da Silva César (IPHAN/PB)
2016	REDE EDUCATIVA, EMPREENDEDORA E COLABORATIVA NO SECRETARIADO (RECOSEC) NA ARTICULAÇÃO DA POLÍTICA DE PATRIMÔNIO CULTURAL DE CIDADES DO VALE DO MAMANGUAPE/PB (Programa de Extensão – ProExt)	Antônio Simplício de Oliveira (Professor de Escola Indígena na Aldeia Tramataia/PB) Daniel da Silva Leônço (Professor de Escola Indígena na Aldeia Tramataia/PB) Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora - Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Marivaldo Wagner de Sousa Silva (Área de Designer/Departamento de Designer) Oswaldo Giovaninni Júnior (Área de Antropologia/Departamento de Ciências Sociais) Paulo Palhano (Departamento de Educação) Rosemary Marinho da Silva (Ensino da Filosofia/Departamento de Ciências Sociais)
2017	REDE EDUCATIVA, EMPREENDEDORA E COLABORATIVA NO SECRETARIADO (RECOSEC): COMPARTILHAMENTO DE SABERES E PRÁTICA METODOLÓGICA NA PERSPECTIVA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL (PROBEX)	Adriana Zenaide Clericuzi (Área de Informática/Departamento de Ciências Exatas) Antônio Simplício de Oliveira (Professor de Escola Indígena na Aldeia Tramataia/PB) Daniel da Silva Leônço (Professor de Escola Indígena na Aldeia Tramataia/PB) Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora - Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Marivaldo Wagner de Sousa Silva (Área de Designer/Departamento de Designer) Maika Bueque Zampier (Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Oswaldo Giovaninni Júnior (Área de Antropologia/Departamento de Ciências Sociais) Paulo Palhano (Departamento de Educação) Rosemary Marinho da Silva (Ensino da Filosofia/Departamento de Ciências Sociais)
2017	MESA DE DEBATE: RACISMOS, ANTIRRACISMOS E CULTURAS DE BRANQUITUDE (FLUEX)	Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora - Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas/NEABI)

2018	RECOSEC: INVENTÁRIOS, MÍDIAS E METODOLOGIAS PARTICIPATIVOS (FLUEX)	Adriana Zenaide Clericuzi (Área de Informática/Departamento de Ciências Exatas) Antônio Simplício de Oliveira (Professor de Escola Indígena na Aldeia Tramataia/PB) Daniel da Silva Leônço (Professor de Escola Indígena na Aldeia Tramataia/PB) Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora - Área de Secretariado/Departamento de Ciências Sociais Aplicadas) Marivaldo Wagner de Sousa Silva (Área de Designer/Departamento de Designer) Oswaldo Giovaninni Júnior (Área de Antropologia/Departamento de Ciências Sociais) Paulo Palhano (Departamento de Educação) Rosemary Marinho da Silva (Ensino da Filosofia/Departamento de Ciências Sociais)
2022	I SEMINÁRIO NOVEMBRO NEGRO EM MAMANGUAPE: DIÁLOGO INTERCULTURAL E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA – COORDENAÇÃO: Profa. Mojana Vargas (Relações Internacionais/NEABI)	Maria Luzitana Conceição dos Santos (Coordenadora Adjunta) Mojana Vargas (Departamento de Relações Internacionais/UFPB)

Fonte: Elaboração da autora com base no Acervo e Memória de Extensão RECOSEC.

APÊNDICE E – Sobre a Ilustradora

Ligia Emanuele, vulgo azulão, nasceu em 1994, em Mauá interior de São Paulo. Ainda criança retornou à cidade de Rio Tinto, território Potiguara, litoral norte paraibano. Iniciou sua prática artística no âmbito da ilustração em 2014, junto com seu ingresso no curso de Design pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB/Campus IV). Desde o início de sua atuação acadêmica dedicou-se à participação em projetos de extensão de diferentes cursos, um deles foi o projeto RECOSEC do curso de Secretariado, orientado pela Professora Luz Santos, onde atuou como Designer Gráfica (com a construção de peças gráficas), além de participar das vivências e oficinas promovidas pelo projeto. Hoje sobrevoa como pássaro azulão, ilustrando corpos ancestrais pretos, semeando na sua trajetória o enaltecimento e o protagonismo feminino, questões identitárias, valorização do território, memória e regionalidade. Faz uso de múltiplas linguagens: técnicas mistas de pintura com aplicação de bordado, herança passada à ilustradora na geração de mulheres da sua família.

APÊNDICE F – Sobre a tradutora do resumo em Yorúbà

Nascida **Gláucia Gomes de Azevedo**, em 1971, na cidade do Rio de Janeiro/RJ. Em 2006, confirmada ekeji t'Oya (cargo no candomblé para “mãe de Orixá”) e renascida Toilé Oya (lê-se toilêoiá), a “Força da casa de Iansã”. Formada em Geografia na UFRJ (1999) com mestrado em Educação na UERJ (2004). Lecionou Geografia e Sociologia no Ensino Fundamental e Médio por 25 anos. É Ìyá Logun, Ìyá oju Ibo Aku, vice-presidente vitalícia da Associação do Ilé Àṣẹ̀ Òpó Ọḍẹbomin (terreiro no qual seu marido é bàbàlòrìṣà – pai de santo). Faz parte de alguns grupos ligados ao chamado “povo de santo” (candomblé, umbanda, pajelança, entre outros), como forma de divulgar a cultura Yorubá e ancestralidade e também ajudar a preservar tantas outras culturas africanas e indígenas invisibilizadas na história do Brasil. Estuda Cultura Yorubá e língua desde 2013, o que resultou no curso Cultura de Terreiro e Cultura Yorubá. Também é artista plástica e integrante do grupo de pesquisa Ọmọ kekere (UFPel) e do grupo de estudos EL'EEKO.

APÊNDICE G – Sobre o tradutor do resumo em Tupi Potiguara

José Romildo Araújo da Silva (Guyraakanga Potiguara) nasceu em 1988, no município de Rio tinto-PB. Licenciado em Letras Português/Inglês, pela Universidade Cruzeiro do Sul, e em História, pela Universidade Estadual Vale do Acaraú-CE, vem trabalhando como professor indígena Potiguara em escolas do Estado da Paraíba. Em 2017 participou pela primeira vez do Acampamento Terra Livre o qual ocorre todos os anos em Brasília, nesta ocasião Romildo trocou experiências com vários parentes do movimento indígena nacional (especialmente os falantes de línguas tupi-guarani) e ao voltar para sua aldeia decidiu mergulhar profundamente no estudo sobre o idioma Tupi Antigo o qual vinha sendo revitalizado pelo seu povo. Desde então, Romildo passou a compartilhar suas descobertas em torno da língua Tupi em grupos de estudos linguísticos tal como o (CPB Tupi - Clube Poliglota do Brasil), além de postar textos, imagens e vídeos no YouTube, Facebook e Instagram. Em 2019, Romildo passou a dar aulas de Tupi em escolas indígenas estaduais da aldeia Jaraguá e da aldeia Três Rios. Em 2020 começou a dar aulas particulares através de vídeo conferência. Em 2023 escreveu juntamente com outros professores Potiguara o livro Tupi Potiguara Kuapa - Conhecendo a Língua Tupi Potiguara, nesta obra Romildo buscou fundamentar a língua Tupi mais precisamente a variante Potiguara através de textos escritos por autores Potiguara do período colonial e textos escritos no período atual segundo uma abordagem anticolonialista. Romildo tem feito traduções de resumos de textos acadêmicos para a língua Tupi e este trabalho tem evidenciado a vitalidade do idioma dentro de um processo de reconhecimento da riqueza científica de origem indígena no escopo da valorização da cultural ancestral.